ANTIK-PHILOSOPHISCHES DASEINSVERSTÄNDNIS UND CHRISTLICHER LIEBESGEDANKE BEI AUGUSTIN

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Josef Brechtken

aus

Hohenwepel/Westfalen

Freiburg i.Br.

1967

ANTIK-PHILOSOPHISCHES DASEINSVERSTÄNDNIS UND CHRISTLICHER LIEBESGEDANKE BEI AUGUSTIN

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Josef Brechtken

aus

Hohenwepel/Westfalen

Freiburg i.Br.

1967

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D 44/401

Referent: Professor Dr. H. R e i n e r
Korreferent: Professor Dr. B. L a k e b r i n k
Dekan: Professor Dr. B. B o e s c h
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1965

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

67/7253x K

ROTA-DRUCK Johannes Krause BUCHBINDEREI
Freiburg i.Br. Katharinenstraße 1

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung

1. Hauptteil: Der appetitus-Ansatz als Grundbestimmung der Ethik 13

1) Das Verhältnis von beatitudo-Streben und Ethik..... 13

2) Das Wesen der beatitudo..... 19

Beatitudo-Bestimmungen..... 21

3) Das Wesen der fruitio (frui-uti)..... 26

a) Definitionen und Bestimmungen für frui-uti.. 31

aa) Frui als amore inhaerere rei propter se. 31

bb) Frui als praesto habere..... 34

cc) Frui als diligere propter se..... 36

dd) Frui als propter ipsum appetere..... 38

ee) Frui als capere voluptatem (uti cum gaudio)..... 40

b) Egestas und utilitas in der fruitio..... 44

Egestas 44

Exkurs: Warum uti und nicht frui für die Bestimmung der Liebe Gottes?... 46

Utilitas..... 49

c) Fruitio als Liebe..... 51

Exkurs: Verhältnis von amor, caritas, dilectio..... 54

aa) Fruitio und Selbstliebe..... 56

bb) Caritas und cupiditas..... 59

cc) Fruitio und perfectio..... 62

4) Der bonum-Begriff..... 64

a) bonum qua ens (perfectum)..... 65

Ordnung der Güter..... 69

aa) Summum bonum 70

bb) Magnum bonum..... 71

cc) Moralischer bonum-Begriff..... 72

Exkurs: Erkenntnis der Güterordnung.... 75

b) Bonum qua appetibile (quoad nos) 76

aa) Bonum quoad nos im allgemeinen..... 76

Seite

bb) Summum bonum als bonum quoad nos..... 78
(1) Beatificum..... 78
(2) Bonum faciens..... 79
(3) Perficiens..... 81
5) Die Bedeutung des propter se ipsum..... 81

2. H a u p t t e i l: Die appetitus-Struktur und Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe..... 94

1) Die Unentschiedenheit Augustins in der Bestimmung der Nächstenliebe als frui oder uti..... 94

E x k u r s: Kritik des Paulus-Zitates in de doctrina christiana..... 104

2) Die Nächstenliebe und frui - uti 113
a) Die Liebe Gottes zum Menschen..... 114
b) Die Selbstliebe..... 117
E x k u r s: Die referre ad-Bestimmung..... 119
c) Die Nächstenliebe..... 128
d) F r u i und u t i in der Nächstenliebe..... 132

3) Verknüpfung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe..... 139

4) Gottesliebe als gratuita dilectio und complacentia..... 156

5) Der bonum-Begriff..... 158

A n h a n g: 1) Kritik: H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin..... 160
2) Kritik: J. Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustin.... 167

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s 173

Einleitung

"Der christliche Liebesgedanke ist nach Augustin nicht mehr derselbe wie vorher ... Seit der Zeit Augustins hat man, um den Sinn der christlichen Liebe auszudrücken, dazu im allgemeinen die von ihm geschaffenen Kategorien angewendet; ... Daß Augustin einen so universellen Einfluß hat ausüben können, hängt mit seiner besonderen religionsgeschichtlichen Stellung zusammen. Er lebt auf der Grenze zwischen zwei verschiedenen Welten - der hellenistischen Eroswelt und der urchristlichen Agapewelt -, und seine Bedeutung besteht vor allem darin, daß diese beiden Welten in seiner Person wirklich zusammentrafen und eine geistige Einheit bilden konnten...[1]"

Das gilt - wie für Augustins Werk im allgemeinen - so für die Konzeption seiner ethischen Anschauung im besonderen, allerdings nicht ohne damit neu verursachte Schwierigkeiten für die Bestimmung des Liebesgedankens. In seiner Schrift de civitate dei 8,8 gibt Augustin beiläufig eine kurze Definition seiner Ethik, die so weitgehend mit der antiken griechischen Auffassung übereinstimmt, daß ihm nur eine Kritik der traditionellen näheren Bestimmung des sogenannten höchsten Gutes verbleibt:

> ... Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ethicam ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum adpetentes idque adipiscentes nihil, quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque homini esse dixerunt ... Cedant igitur omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo,

---

1) Anders Nygren, Eros und Agape (2.Aufl.) S. 352f.

sed fruentem Deo;... [1]

Die philosophische Ethik hat also nach Augustin das "höchste Gut" zu bestimmen. Es ist dasjenige, was um seiner selbst willen erstrebt wird und auf das alles andere hingeordnet wird. Dieses höchste Gut ist die Bedingung der Glückseligkeit (beatitudo), diese wird im Akt der fruitio dei aktuiert. Die fruitio ist als Gottesliebe der höchste und damit letztlich allein angezielte menschliche Akt.

Das sittliche Verhalten, das der fruitio vorausgeht, ist danach grundsätzlich ein Streben (appetere) nach dem Genuß (fruitio) des höchsten Gutes.

Die Übereinstimmung der Grundstruktur der so skizzierten augustinischen Ethik und des Begriffs des sittlichen Verhaltens mit dem Daseins-Verständnis in der griechischen Philosophie ist auffällig und läßt sich leicht verdeutlichen in einem kurzen Aufweis der Problemstellung bei Platon und Aristoteles:

Im Dialog Philebos versucht Platon eine Bestimmung des Guten. Es stehen sich zunächst zwei Ansichten gegenüber. Philebos hält die Lust für das Gute, Sokrates das Denken und Erkennen. [2]

Sofort darauf wird gewissermaßen als Maßstab für die nun folgende Bestimmung des Guten die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) aufgestellt, wenn Sokrates meint, "... daß jetzt jeglicher von beiden unternehmen muß, eine gewisse Beschaffenheit der Seele (ἕξιν καὶ διάθεσιν ψυχῆς) als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen das Leben glückselig zu machen vermag...", also die der Lust und des Wohlbefindens einerseits und die des Vernünftigseins andererseits [3].

---

1) De civ. dei 8,8. CSEL 40,1 S. 366 f.Z. 26ff. oder Migne Bd. 7, S. 232 unten.
2) Philebos 11 b.
3) Philebos 11 d.

Im weiteren Verlauf der Diskussion mit dem Ergebnis, daß eine Mischung aus Denken und Lust das Gute ausmache, wird dieses unter anderem folgendermaßen bestimmt: Das Gute ist vollendet (τέλεον) und hinreichend (ἱκανόν) [1], so "... daß alles Erkennende danach strebt, es zu gewinnen und für sich zu haben und sich um alles übrige nicht kümmert, sondern nur um das, was mit dem Guten zugleich vollendet wird ..." [2] Auf der Seite des handelnden Subjekts liegt als Voraussetzung für dieses Streben nach dem Guten ein Mangel (ἔνδεια) vor [3]. Das Gute hat die Beschaffenheit, diesen Mangel zu beseitigen, ..."daß, welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe (προσδεῖσθαι), sondern das Hinreichende aufs vollständigste habe..." [4] Der Problemansatz der platonischen Ethik ist also kurz dieser:

Der vom Mangel gezeichnete Mensch strebt nach einem Gut, das geeignet und hinreichend ist, ihn auszufüllen und ihn so glückselig zu machen.

Entsprechend ist der ethische Ansatz bei Aristoteles: Gut ist das, wonach alles strebt [5]. Das Endziel (τέλος) allen Handelns und Strebens ist das höchste Gut (ἄριστον)[6] Dieses höchste Gut allein wird um seiner selbst willen erstrebt (δι' αὑτό), alles andere um dieses Guten willen [7]. Weil nun für die richtige Lebensführung (πρὸς τὸν βίον) [8] die Kenntnis dieses höchsten Gutes wichtig ist, sucht Aristoteles in der weiteren Abhandlung seiner Ethik dasselbe sachlich zu bestimmen: "... In seiner Benennung stimmen fast alle überein. Das Glück halten die einfachen Leute und die Gebildeten dafür..." 9) Was ist das Glück

---

1) u. 2) Philebos 20 d.
3) Philebos 45 b u. 51 b.
4) Philebos 60 c.
5), 6) u. 7) Nikom. Ethik 1094 a.
8) Nikom. Ethik 1094 a.
9) Nikom. Ethik 1095 a: ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, ...

oder das höchste Gut? "...Den obersten Wert aber erahnen wir als etwas, was uns zuinnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist..." [1] Das höchste Gut wird um seiner selbst willen erstrebt. Es ist 'für sich allein genügend' [2]. Darunter versteht man das, "... was rein für sich genommen das Leben begehrenswert macht und nirgends einen Mangel offen läßt..." [3]

Ein so verfaßtes Verständnis der Sittlichkeit steht auf dieser Voraussetzung: Der Mensch ist unvollkommen und erlebt seelisch-geistige und körperliche Mängel. Alles menschliche Wünschen und Streben, sowie das daraus hervorgehende Handeln, zielen ab auf das Erreichen und den Besitz von Gütern, welche ausreichen und von Natur aus geeignet sind, die Seinsmängel zu beseitigen, d.h. das Subjekt vollkommen und glücklich zu machen.

Es läßt sich nun im einzelnen nachweisen - dies geschieht im 1. Hauptteil vorliegender Untersuchung -, daß Augustins Ethik grundsätzlich dieser so beschriebenen Konzeption entspricht.

Für Augustinus ist sittliches Verhalten Ausdruck des Strebens (appetitus) nach Glückseligkeit (beatitudo). Der Umfang der Möglichkeit allen menschlichen Handelns überhaupt wird dabei durch die Begriffe frui (genießen) und uti (gebrauchen) bestimmt, d.h. alle menschlichen Akte stellen sich entweder als frui oder als uti dar: Dabei erstrebt der Mensch in uti-Akten Güter (bona), die nicht von sich aus, also unmittelbar geeignet sind, die Glückseligkeit

---

1) Nikom. Ethik 1095 b: ..., τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα:..

2) u. 3) Nikom.Ethik 1097 b:
... τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ..., ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι ...

durch Aufhebung der Seinsmängel zu bewirken, sondern als Gebrauchs-Objekte vermittelnd wirken und helfen, das höchste Gut (summum bonum) zu erlangen für den frui-Akt. Die fruitio ist also der Ziel-Akt, er impliziert die beatitudo, einen Seinsstatus, in dem das Subjekt die Daseinserfüllung (perfectio) gefunden hat und das Streben zur Ruhe kommt. In der so skizzierten Ethik erweisen sich die Begriffe appetere, appetitus und ähnliche als Leitbegriffe. Wir können deshalb die Grundstruktur dieser Ethik, die im Streben nach der Erlangung von etwas, was einem fehlt, und der in dessen Erlangung selbst erblickten Glückseligkeit als dem Prinzip des menschlichen Handelns ihr Spezifikum hat, im folgenden kurz als appetitus-Konzeption bezeichnen.

Die Allgemeingültigkeit dieser Konzeption wird bestätigt durch einige Implikationen, die von Augustin ausführlich dargestellt werden, z.B. durch das Aktobjekt (bonum) als ein solches, das Nutzen (utilitas) für das Subjekt erwirkt und die Fähigkeit hat, gut zu machen, also als "bonum faciens", "perficiens"; außerdem durch die Festlegung der Gegensatzbegriffe caritas (echte Liebe) und cupiditas (schlechte Begierdeliebe) auf denselben oben beschriebenen Grundansatz. Im Rahmen dieses Ansatzes wird also namentlich auch die Liebe bestimmt, Augustin faßt diese (amor) als eine Form des appetitus. [1] Sie zielt auf die Erlangung eines Gutes, um es zu genießen (frui), und geht in ein solches frui über.

Freilich sind Augustins Ausführungen und Bestimmungen nicht immer von vornherein eindeutig im Sinne der so verstandenen appetitus-Konzeption: z.B. kann eine Bestimmung des amare als "propter se ipsam rem aliquam appetere" [2] auf den ersten Blick hin als Bestimmung für die selbstlose und wohlwollende Liebe erscheinen. Diese Deutungen werden sich je-

---

1) De diversis quaestionibus LXXXIII 35,2: amor appetitus quidam est.
2) ebenda 35,1.

doch in vorliegender Untersuchung als unbegründet erweisen.

Indes hält sich die Vermutung, daß in der Ethik der appetitus-Konzeption, welche die Liebe als fruitio bestimmt, etwas ungeklärt geblieben ist und vielleicht bleiben muß. Läßt nicht die Liebe als wohlwollende und schenkende Liebe eine Gegebenheit mit anklingen, die der Struktur des appetitus fremd und dennoch dem sittlichen Bewußtsein immer schon ursprünglich bekannt ist? Diese Vermutung, daß z.B. der Begriff der Nächstenliebe mit der appetitus-Konzeption offensichtlich unvereinbar ist, ist Anlaß genug, im einzelnen Augustins Liebesbestimmungen zu untersuchen. Dabei geht es thematisch nicht um die Aufhellung des Wesens des augustinischen Caritasbegriffs überhaupt, sondern - die oben kurz erläuterte appetitus-Konzeption als Grundansatz der Ethik Augustins vorausgesetzt - nur um das Problem der Vereinbarkeit der Liebe in den Gestalten der Liebe Gottes zu den Menschen und der Nächstenliebe mit dem appetitus-Ansatz.

Liebe ist in Augustins Ethik zunächst - wie schon erwähnt - Streben nach der Erlangung der fruitio eines Gutes und geht dann ein in den fruitio-Akt, den Zielakt der appetitus-Sittlichkeit, als fruitio-Liebe zu Gott. Auch in der Selbstliebe - Augustin bestimmt die wahre, weil heilsame Selbstliebe als aktidentisch mit der fruitio dei - bleiben die Aussagen vereinbar mit der Grundstruktur.

Aber die Bestimmung der Menschenliebe Gottes, also der Liebe Gottes zum Menschen, im ersten Buch der Schrift de doctrina christiana offenbart den offensichtlichen Konflikt, welcher noch durch die grundsätzlich vom appetitus her geforderte Festlegung aller möglichen Akte auf frui und uti verschärft wird. Augustin argumentiert nun dabei unredlich, um einen Ausweg zu finden. Er gibt die Unvereinbarkeit dieser Liebe mit dem appetitus zu, schließt

kurzerhand die frui-Bestimmung aus und entwickelt für den anliegenden Zweck einen zweiten uti-Begriff, der mit dem ursprünglichen kaum noch etwas gemeinsam hat.

Wie wird Augustin angesichts einer solch fragwürdigen Argumentation dann bei der Bestimmung der Nächstenliebe verfahren, wenn vorausgesetzt werden muß, daß diese Liebe der benevolentia, der appetitus-freien Liebe Gottes, irgendwie verwandt ist, was Augustin voraussetzt?

Es wird sich darstellen lassen - im zweiten Hauptteil vorliegender Untersuchung -, daß Augustin in der Bestimmung der Nächstenliebe keine schlüssige Lösung finden kann, daß er sich vielmehr nach einer lange durchgehaltenen Unentschiedenheit schließlich auf die äußerst problematische Kompromißformel " frui proximo in deo" (und ähnlich) festlegt, zu welcher er zum Unglück auch noch durch ein mißverstandenes Bibelzitat angeregt worden ist.

In der Augustinus-Literatur ist das anstehende Problem schon mehrfach behandelt worden. Die Unvereinbarkeit der Nächstenliebe mit der appetitus-Konzeption ist bereits in der Untersuchung von Hannah Arendt, 'Der Liebesbegriff bei Augustin'. [1] herausgestellt worden, wenn sie z.B. die "... spezifische Sinnwidrigkeit der Selbst- und Nächstenliebe innerhalb des appetitus-Zusammenhanges ..." gezeigt zu haben glaubt [2] oder behauptet: "...Die dilectio sui et proximi ist also keine erstrebende mehr.." [3] Die Arbeit von Hannah Arendt enthält jedoch andere Fehldeutungen, welche allerdings erst nach dem Aufweis des ganzen Problemfeldes kritisiert und korrigiert werden können.

---

1) s. ausführliche Kritik dieser Arbeit im Anhang.
2) S. 31 a.a.O.
3) S. 25 a.a.O.

Am ausführlichsten hat J. Mausbach in seinem zweibändigen Werk, 'Die Ethik des Heiligen Augustinus', die Zusammenhänge darzustellen versucht. Diese Arbeit geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß es sich bei der Ethik Augustins um eine einheitliche Anlage mit der appetitus-Struktur als Ansatz handelt. Ausgang der ethischen Untersuchungen sei der Begriff der Seligkeit. [1] Dabei stellt Mausbach die Übereinstimmung des ethischen Ansatzes bei Augustin mit der philosophischen Tradition heraus: "... Bei allen philosophischen Richtungen war die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und des höchsten Gutes identisch und unzertrennlich verknüpft mit der Frage nach der Seligkeit..." [2] Indes wird dabei das grundsätzlich bedeutsame Problem der Verbindung der Nächstenliebe mit dem appetitus-Ansatz nicht gesehen, obwohl Mausbach erkennt, daß Augustin die Liebe zum höchsten Gut, also den höchsten Akt nach dem Verständnis der Ethik in der Form der appetitus-Konzeption, "... als eigentliche Sittlichkeit ..." betrachtet. [3] Wenn nun bei Augustin dieser aus dem appetitus-Ansatz gewonnene Liebesbegriff mit dem Begriff der christlichen Nächstenliebe bei Vernachlässigung des fundamentalen Unterschiedes einfach ununterschieden in demselben Terminus, nämlich caritas, vermischt ist, dann bagatellisiert Mausbach diesen Tatbestand mit der Feststellung, daß es "...für die wissenschaftliche Klarheit sowohl nach der psychologischen wie nach der ethischen Seite eine Unvollkommenheit, etwa gegenüber Thomas von Aquin..." [4] sei. Daß sich hinter einem so auffallend zweideutigen caritas-Begriff ein sachliches Problem verbirgt, über einen bloßen Mangel an wissenschaftlicher Klarheit weit hinausgehend, hat Mausbach nicht bemerkt. [5]

---

1) Bd. I S. 53 a.a.O.
2) Bd. I S. 52 a.a.O.
3) Bd. II S. 49 a.a.O.
4) Bd. I S. 181 a.a.O.
5) s. ausführliche Kritik im Anhang vorliegender Arbeit.

Einen bedeutenden Beitrag zum Thema vorliegender Arbeit hat A. Nygren in seiner schon erwähnten Untersuchung 'Eros und Agape' geleistet. Der Verfasser unterscheidet zunächst die griechische Eros-Liebe und die spezifisch christliche Agape-Liebe als entgegengesetzte und grundsätzlich unvereinbare Konzeptionen.".. Agape ist die 'Umwertung aller antiken Werte' ..." behauptet Nygren. [1] "...In der Tat kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Eros und Agape ursprünglich zwei gänzlich verschiedenen geistigen Welten angehören. Zwischen Eros und Agape ist ein Abgrund, der keinen unmittelbaren Übergang zuläßt..." [2] "...Sie unterscheiden sich nicht dem Grade, sondern der Art nach..." [3] Der Artunterschied besteht in folgendem: "... Bei den Griechen gilt es als etwas Selbstverständliches, daß die Götter nicht lieben... Bei ihnen gibt es keinen Mangel, kein unbefriedigtes Begehren; also brauchen sie auch nicht zu lieben... Dagegen stellt das Christentum sein grundlegendes Bekenntnis auf: Gott ist die Liebe, Aber diese Art Liebe hat nichts mit Begehren zu tun, sondern sie trägt den Charakter des Opfers und der Selbsthingabe; sie ist Agape..." [4] Nygren charakterisiert beide Motive als 'egozentrisch' bzw. 'theozentrisch' [5]. Eros und Agape sind bestimmt durch artverschiedene Bewegungsrichtungen: "...Religion ist Gottesgemeinschaft. Diese kann man sich auf zwei Wegen erreichbar vorstellen. Einmal dadurch, daß das Menschliche zum Göttlichen hinauf gesteigert wird: Dies ist die Antwort der egozentrischen Religion, die Antwort des Eros. Oder aber dadurch, daß das Göttliche sich in Erbarmen zum Menschen herabsenkt: Dies ist die Antwort der theozentrischen Religion, die Antwort der Agape..." [6]. Seit dem Urchristentum

---

1) S. 13 a.a.O.
2) S. 14 a.a.O.
3) S. 29 a.a.O.
4) S. 136 a.a.O.
5) S. 139 a.a.O.
6) S. 140 a.a.O.

hat nach Nygren eine Verschmelzung dieser Motive stattgefunden. Diese Entwicklung findet bei Augustin folgenden Abschluß: "...Durch die Begegnung der Eros- und Agapemotive entsteht bei Augustin ein charakteristisches Drittes, ...: seine Caritasanschauung... ist weder Eros noch Agape, sondern Synthese..." [1]. Nygren kritisiert diese Synthese: "...Der christliche Liebesgedanke hat unter der Verkopplung mit dem neuplatonischen Erosmotiv stark gelitten..." [2]

Bezüglich dieser umfassenden Problematik muß auf die entsprechende Diskussion in der bereits erwähnten Literatur verwiesen werden.

In der Perspektive vorliegender Arbeit interessiert vielmehr besonders Nygren's Deutung der Nächstenliebe bei Augustin. Er meint: "...Es ist deshalb recht lehrreich zu sehen, wie Augustin versucht, mit der Liebe zum Nächsten zurechtzukommen. Da er in seiner vom Erosmotiv stark geprägten Totalanschauung keinen selbständigen Platz für sie hatte, sie aber andererseits wegen ihrer Bedeutung im Neuen Testament wie in der christlichen Überlieferung nicht außer acht lassen konnte, mußte er ihr Platz zu verschaffen suchen, indem er sie auf etwas anderes zurückführte. Er tut es, indem er sie einerseits auf die Liebe zu Gott, andererseits auf die Selbstliebe zurückführt..." [3] "...Wie wir die Liebe zum Nächsten als einen Spezialfall der Liebe zu Gott bezeichnen konnten, so können wir sie nun auch als einen Spezialfall der Selbstliebe bezeichnen.." [4]

Das ist jedoch nur formal richtig. Denn Nygren hat das Problem der Nächstenliebe nur aus der Sicht des Erosmotivs dargestellt, und danach verzerrt Augustin den Begriff dieser Liebe. Damit wird Nygren jedoch Augustin keineswegs ge-

---

1) S. 360 a.a.O.
2) S. 360 a.a.O.
3) S. 433 a.a.O.
4) S. 435 a.a.O.

recht, da er dabei dessen Ringen um eine Bestimmung der echten Nächstenliebe von seinem ethischen Ansatz her übersieht und nicht beachtet, wie die Vereinbarkeit der Nächstenliebe mit dem appetitus-Schema ihm offensichtlich zum Problem geworden ist, zu einem solchen, das allerdings von der Begegnung des Erosmotivs mit dem Agapemotiv letztlich herrührt.

Diesem Ringen Augustins um die begriffliche Bestimmung der Nächstenliebe soll in vorliegender Arbeit besonders nachgegangen werden.

Um das Problem recht deutlich abzuheben, ist zur Einführung eine kurze Darstellung des neutestamentlichen, vor allem paulinischen Agapebegriffs, zumal im Bereich der Nächstenliebe nützlich: Agape ist die überfließende und vom Liebesobjekt her unbegründete sich selbst mitteilende Heilsliebe Gottes zu den Menschen. Die Nächstenliebe wird bei Paulus nicht etwa über den Glauben oder das vom Erosmotiv bestimmte Ringen des Menschen um sein Heil begründet, sondern eben durch diese Agape-Liebe Gottes und zwar nach Nygren folgendermaßen: "... Indem er (sc. Paulus) den Glauben als Mittelsglied überspringt, führt er das ethische Leben meistens direkt auf die Agape Gottes oder Christi zurück: 'Die Liebe Christi dringet uns also' (2. Cor. 5,14). Das ist auch die Erklärung dafür, daß Paulus die christliche Nächstenliebe Agape nennen kann. Denn auch hier ist der Mensch kein eigenes, Gott gegenüber selbständiges Zentrum. Im Agapeleben ist der Mensch nicht selbst das Subjekt. Gott..., Christi Agape sind das Subjekt. Zwischen Christus und dem Christen besteht eine Gemeinschaft,so wie sie Paulus in Gal. 2,20 beschreibt. 'Nun lebe ich nicht mehr, sondern Christus lebt in mir'. Kraft dieser Gemeinschaft ist also Christus im Leben des Christen das eigentliche Subjekt... Daß Paulus für die Liebe des Christen zum Nächsten den Namen Agape gebraucht, hat also seinen Grund darin, daß es sich auch hier um Gottes Agape handelt, die

nur weitergeht und den christlichen pneumatischen Menschen als sein Organ gebraucht..." [1]

Diese Konzeption der Liebe und damit der Nächstenliebe ist offensichtlich dem ethischen appetitus-Ansatz völlig entgegengesetzt. "...Wenn der Mensch unter die souveräne Macht der Agape Christi gekommen ist, so lebt er nicht mehr für sich selbst, ...damit wird die selbstische Ichgebundenheit auch im Verhältnis zum Nächsten ausgerottet..." [2]

Auf dem Hintergrund dieser paulinisch-neutestamentlichen Bestimmung muß gefragt werden, wie Augustin die Nächstenliebe zu fassen versuchen wird, wenn bei ihm die appetitus-Struktur den Grundansatz seiner Ethik ausmacht.

Dabei ist in vorliegender Untersuchung das Problem der geistigen Entwicklung Augustins mit zu berücksichtigen: Die Zuordnung der Nächstenliebe zum ethischen Grundansatz wird vorwiegend in den Frühschriften Augustins und da besonders in 'de doctrina christiana' dargestellt. Deshalb muß bei unserer Untersuchung die Entwicklung des frühen Augustin ins Auge gefaßt werden, und da natürlich vor allem die Bedeutung seiner Bekehrung zum christlichen Glauben; denn damit rückt das Thema der Nächstenliebe erst deutlich in den Vordergrund.

Die Werke Augustins werden zitert nach der Ausgabe CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), soweit diese erschienen ist. Im übrigen wird nach CCL (Corpus Christianorum, series Latina) und, wo auch diese Ausgabe unvollständig ist, nur nach Migne zitiert.

---

1) S. 84 a.a.O. Ähnlich bei Warnach, Agape, S. 100, 118, 120, 132 u.a.
2) S. 86 a.a.O.

1. H a u p t t e i l: Der appetitus-Ansatz als Grundbestimmung der Ethik.

1) Das beatitudo-Streben in Sittlichkeit und Ethik.

Im Zusammenhang der Bestimmung von Sittlichkeit und Ethik, aber nicht nur dort, bemüht sich Augustin auffallend um die Herausstellung eines Grundphänomens des menschlichen Daseins, nämlich des Strebens nach beatitudo (Glückseligkeit).

> Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? [1]

Dabei geht es Augustin immer wieder um den Aufweis, daß das Streben nach beatitudo durchgängig gilt; es ist für ihn offensichtlich ein konstitutives Element menschlicher Seinsweise:

> Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat. 2) 3)

Unter anderem bemüht Augustin ein Beispiel, welches zeigt, daß auf die Frage nach dem Militärdienst bei jungen Männern grundverschiedene Antworten und Willensäußerungen möglich sind im Gegensatz zur beatitudo, die "ohne Zweifel" von allen erstrebt wird:

> ... sed quid est hoc? quid? si quaeritur a duobus, utrum militare velint, fieri possit, ut alter eorum velle se, alter nolle respondeat: si autem ab eis quaeritur, utrum esse beati velint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare... 4)

---

1) de lib. arb. II 137, CSEL 74 S. 71 Z.21f. (Migne Bd. 1, S. 1260 oben)
2) de mor. eccl. cath. 1,3 (Migne Bd. 1 S. 1312 oben)
3) ...Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est?...Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Confess. 10 XX 29 CSEL 33 S.248f,Z.26ff. (Migne Bd. 1, S. 792 oben)
4) confess. 10 XXI 31. CSEL 33 S. 251 Z.4ff. (Migne Bd. 1 S. 793 oben)

Die Verschiedenheit der Willensrichtungen in bezug auf vordergründige und vorläufige Strebensobjekte jedoch ist offensichtlich sogar bedingt durch die menschliche Grundorientierung, die im Streben nach beatitudo besteht. Der eine will dies, der andere jenes erreichen, aber jeder will damit auf seine Weise glückselig werden, so daß Augustin feststellen kann, daß es das höchste Gut, die Bedingung der beatitudo, ist, um dessentwillen alles getan und erstrebt wird.

> ...quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, nihil quo beati simus ulterius requiramus. Ideo... finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. 1)

Zu beachten ist die Total-Bestimmung...summo bono, quo referentes omnia quae agimus...Alle menschlichen Akte ohne Ausnahme transzendieren das gerade vorgegebene Objekt auf das summum bonum und damit auf die beatitudo hin.

Womit ist bei Augustin das auffallende Interesse am Aufweis der Allgemeingültigkeit des Glückseligkeitsstrebens begründet?

Die Schrift de mor. eccl. cath. z.B. zeigt schon in der Einführung in knappen, fast beiläufigen Formulierungen die Gedankenfolge im Zusammenhang der beatitudo:

> Ratione igitur quaeramus quemadmodum sit homini vivendum. 2)

Es soll danach in dieser Schrift untersucht werden, wie der Mensch leben müsse. Um die Frage nach der notwendigen Lebensordnung beantworten zu können, beginnt Augustin seine Untersuchung, die sich hier nicht auf die christli-

---

1) de civ.dei 8,8.CSEL 40,1 S. 366f.Z.26ff. (Migne Bd. 7 S. 232 unten)
2) de mor. eccl. cath. 1,3 (4). (Migne Bd. 1 S. 1312 oben)

che Offenbarung, sondern ausdrücklich auf das Denken stützen soll, mit der Feststellung des Glückseligkeitsstrebens als eines Phänomens der Erfahrung - wie bereits S.13 aufgezeigt -:

> Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat. 1)

Auf die soeben genannte Formulierung des Programms der Gesamtuntersuchung von de mor. eccl. cath. und die als gewissermaßen selbstverständlich geltende Feststellung, daß alle Menschen nach der beatitudo streben, folgen bald darauf beiläufige, nicht bewußt intendierte Bestimmungen, welche die Sittlichkeit und das Streben nach der beatitudo eindeutig identifizieren:

> Sed cum de moribus agitur, cum quaeramus, quinam vitae modus tenendus sit ut beatitudinem possimus adipisci,... 2)

Der oben angeführte Programmsatz aus dem dritten Kapitel und die nun erwähnte Gleichstellung von Moral und Streben nach der beatitudo bilden gewissermaßen den Rahmen der Feststellung, daß alle Menschen nach der beatitudo streben, bzw. die allgemein gültige Feststellung, daß alle Menschen nach der beatitudo streben, ist in diesem Zusammenhang die Voraussetzung für die Allgemeingültigkeit einer Moral, die im Streben nach der beatitudo besteht.

Rechtes sittliches Verhalten, bestimmt durch den Begriff bene vivere, ist identisch mit Streben nach beatitudo, das in rechter Lebensführung (bene vivendo) geschieht:

> ...Si quaerimus quid sit bene vivere, id est ad beatitudinem bene vivendo tendere, id erit profecto amare virtutem, amare sapientiam,... 3)

---

1) de mor. eccl. cath. 1,3 (Migne Bd. 1 S. 1312 oben)
2) de mor. eccl. cath. 1,5 (8). (Migne Bd. 1 S. 1314 oben)
3) de mor. eccl. cath. 1,13 (22). (Migne Bd. 1 S. 1321 oben)

Der ganze Gedankenbau ist wesentlich orientiert an dem bereits erwähnten Begriff des summum bonum. Das Anhangen (inhaerere) am höchsten Gut impliziert die beatitudo.

> Non arbitror cum de moribus et vita fit quaestio, amplius esse requirendum, quod sit hominis summum bonum, quo referenda sunt omnia. Id enim esse patuit,... nihil aliud quam ipsum Deum...Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? 1)

Dieser Gedanke bedingt, daß Sittlichkeit in demselben Zusammenhang bedenkenlos auch als Streben nach dem höchsten Gut bestimmt sein kann:

> Quid qmplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde...Deum diligere. 2)

Sittlichkeit ist Streben nach beatitudo bzw. nach dem summum bonum. Damit ist das Problem offensichtlich ausreichend und umfassend begriffen: Quid amplius de moribus disputem? 3)

---

1) de mor. eccl. cath. 1,14 (24). (Migne Bd. 1 S. 1321 unten)
2) de mor. eccl. cath. 1,25 (Migne Bd. 1 S. 1330 unten)
3) Wie problematisch dieses Verhältnis ist, zeigt sich an folgenden Stellungnahmen Mausbachs. In seinem schon erwähnten Werk bewertet er diese Zuordnung von Sittlichkeit und Streben nach der Seligkeit positiv, wenn er feststellt: "... wie überzeugend drängt er auf die Einheit des sittlichen Imperativs und des Seligkeitsverlangens und zeigt die Erfüllung beider in einem Endzustande, der gleichzeitig höchste intellektuelle Vollkommenheit ist. Wie schlicht und tief weiß er den Ausgleich des Individualismus und Altruismus zu begründen..." (Bd. 1 S. 48 a.a.O.) Andererseits kann Mausbach gewisse Bedenken, die aber nach seiner Auffassung nur in einigen extremen Formulierungen Augustins begründet sind, nicht zurückhalten, wenn er meint: "Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht hier und da Wendungen vorkommen, die die Sittlichkeit zu stark und unmittelbar auf die Seligkeit beziehen. (z.B. Sermo 150,4)" (Bd. 1, S. 53 a.a.O.)

Selbst im negativen sittlichen Verhalten sucht der sündige Mensch das Gute, das für ihn Gute; zwar nicht klar unter der Hinsicht der Erreichung der beatitudo - denn das ist offenbar ausgeschlossen, weil der Sünder objektiv sein Ziel verfehlen muß -, wohl aber in Hinsicht auf eine refectio (Annehmlichkeit, Erholung):

> ...Ubicumque peccas quasi bonum quaeris, quasi refectionem desideras. Bona sunt ista quae quaeris, sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt. Bonum tuum quaere, o anima... 1)

Die bisher dargestellte Bestimmung im Verhältnis von Sittlichkeit und beatitudo-Streben findet nach Augustin auch ihre Bestätigung im N.T. Augustin verweist im Verlauf seiner oben angegebenen Darlegungen in seiner Schrift de mor. eccl. cath. darauf. 2) Bis auf die Begriffe übereinstimmend finden wir hier die Wiederholung der Frage nach der Ordnung des Lebens, wie sie schon am Anfang der Untersuchung vorgestellt war. Die Antwort lautet in Übereinstimmung mit dem bisherigen Ergebnis:

> Audiamus ergo quem finem bonorum nobis Christe praescribas nec dubium est quin is erit finis, quo nos summo amore tendere iubes: Diliges, inquit, Dominum Deum tuum... 3) 4)

---

1) enarr. in Psalm. 102,8, Zeile 14ff. CCL 40, S. 1458.
2) Videamus quemadmodum ipse Dominus in Evangelio nobis praeceperit esse vivendum. de mor. eccl. cath. 1,8 (13) (Migne Bd. 1, S. 1316 Mitte)
3) de mor. eccl. cath. 1,8 (13) (Migne Bd. 1, S. 1316 Mitte)
4) siehe auch: Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ei proximi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, eiusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi... Maximumque ergo quod ad beatam vitam ducit, primumque mandatum est, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et anima et mente. Diligentibus enim Deum omnia procedunt in bonum... de mor. eccl.cath. 1,11 (18) (Migne Bd. 1, S. 1319 oben)

Im Gebot der Gottesliebe fordert also nach Augustin auch die Hl. Schrift entsprechend seinem bisherigen ethischen Ansatz das Streben nach dem höchsten Gut zur Verwirklichung der beatitudo.

Von diesem ethischen Ansatz her ist es, wenn der höchste sittliche Akt, die Liebe, in diesem Sinne als Befriedigung des beatitudo-Strebens mit fruitio bestimmt wird, völlig konsequent, wenn nur Gott allein als liebenswürdig aufgefaßt wird. [1]

Was versteht Augustin dementsprechend unter der philosophischen Disziplin der Ethik?

In dem Hauptwerk de civ. dei bietet er die schon im Vorangehenden [2] zitierte Zusammenfassung, welche u.a. zeigt, daß auch der spätere Augustin die Bestimmung der Sittlichkeit aus de mor. eccl. cath. unverändert beibehalten hat. Gegenüber der Moral als dem Streben nach beatitudo ist danach die Moralphilosophie die Disziplin, in der das summum bonum, die Bedingung der beatitudo, gesucht wird (quaerere):

> Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ethicam ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentes nihil, quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque homini esse dixerunt... 3)

---

1) ...Amandus igitur solus Deus est: omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda; utendum autem his ad huius vitae necessitatem. de mor. eccl. cath. 1,20 (37) (Migne Bd. 1, S. 1327 Mitte)
2) Einleitung S. 1
3) de civ. dei 8,8. CSEL 40,1 S. 366f., Z. 26ff. (Migne Bd. 7, S. 232 unten)

Wie aus dem Kontext hervorgeht, untersucht Augustin in diesem Zusammenhang die verschiedenen, in der Antike vorgefundenen philosophischen Systeme auf das in ihnen geltende Prinzip hin. Im Textzusammenhang der oben angeführten Stelle beschäftigt er sich mit den Platonikern. Es ist jedoch beachtenswert, daß die am Anfang des 8. Kapitels sehr gedrängt angeführten Elemente der pars moralis der Philosophie ohne weitere Diskussion und Prüfung ihrer Gültigkeit offenbar von Augustin als für jede Art von Ethik unveräußerlich gültig aufgeführt und angesetzt werden als Diskussionsvoraussetzung für den Teil, in welchem allein unterschiedliche Auffassungen vorgefunden werden. Und das ist die Frage nach dem Wesen des summum bonum. In der philosophischen Disziplin der pars moralis wird also gefragt nach dem summum bonum (...pars moralis, ubi quaeritur de summo bono ...) für die Verwirklichung der beatitudo (...nihil, quo beati simus, ulterius requiramus...). Hierbei handelt es sich um das Letztziel allen Strebens, alles andere wird um dieses Zieles willen erstrebt (...et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum...).

2) Das Wesen der beatitudo.

Der appetitus ist nach Augustin die Grundveranlagung eines Wesens, das die eigene mögliche Seinsvollkommenheit noch nicht erreicht hat. Die Ursache des Strebens liegt in einem Mangel (egestas), der mit Unglück oder Elend (miseria) identisch ist. Der appetitus sucht die Beseitigung dieses Seinsmangels, d.h., er erstrebt die beatitudo:

> ...dictum enim erat a matre nihil aliud esse miseriam quam egestatem, convenitque inter nos, qui egeant miseros esse...omnis enim non miser beatus est; ergo beatus est, qui egestate caret, si quam dicimus egestatem eandem miseriam esse constiterit. 1)

---

1) de beata vita 4,23. CSEL 63 S. 106, Z. 25ff. (Migne Bd. 1, S. 971 oben)

Wenn der Mangel (egestas) und damit das Elend (miseria) beseitigt sind, dann ist der Zustand der Vollkommenheit (perfectio) erreicht. [1] Das Streben darf jedoch nicht maßlos und ungeordnet sein, nur das geleitete Streben, orientiert an dem, was erreicht werden kann und erstrebt werden muß, bringt echte Erfüllung. Das ungeordnete Streben schlägt zum Nachteil des Strebenden um:

> ...Nam et qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur; et qui adeptus est, quod appetendum non est, fallitur; et qui non appetit, quod adipiscendum esset, aegrotat. Nihil autem istarum animo contingit sine miseria;... 2)

Seine Ergänzung findet der appetitus im amor (fruentis). Beide unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkte, obwohl sie im Grunde gleicher Art sind; denn der amor löst den appetitus ab, wenn der appetitus das erstrebte Gut erreicht hat:

> Porro appetitus ille, qui est in quaerendo, procedit a quaerente, et pendet quodam modo neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur. Qui appetitus...quamvis amor esse non videatur, quo id quod notum est, amatur... tamen ex eodem genere quiddam est. Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult... idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae... 3)

Der amor - an der zitierten Stelle geltend für einen speziellen Bereich des geistigen Strebens, den Erkenntnisakt - ist danach die Erfüllung des appetitus. Er gehört deshalb in den Bereich der weiter unten darzustellenden fruitio und wird auch von Augustin selbst als amor

---

1) Non eis eget ipse animus, in quo posita est beata vita, ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget...de beata vita 4,25. CSEL 63, S. 107, Z. 22ff. (Migne Bd. 1, S. 971 Mitte)
2) de mor. eccl. cath. 1,3 (4) (Migne Bd. 1 S. 1312 Mitte)
3) de trin. 9,12 (18) (Migne Bd. 8, S. 971,72).

fruentis bezeichnet. [1]

Wir sind nun mit der Erwähnung des amor fruentis als Erfüllung und Ziel des Strebens in die Mitte der beatitudo-Lehre Augustins vorgestoßen. Denn nach Augustin besteht die beatitudo in der fruitio summi boni:

> ...Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum...Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus. [2] [3]

B e a t i t u d o - B e s t i m m u n g e n:

Das rechte Verständnis der fruitio jedoch ist abhängig von einer weiter führenden Interpretation der beatitudo, zumal es sich zeigt, daß deren Einzelbestimmungen weitgehend mit wichtigen Definitionen der fruitio zusammenfallen.

Zunächst wird die beatitudo nicht auf das reine Jenseits der Zukunft verschoben, sie ist schon jetzt, wenn auch nur innerlich, unsichtbar (intrinsecus):

> Animadvertat quisquis delicias huius saeculi et facultates rerum temporalium quaerit in nomine christiano, intrinsecus esse beatitudinem nostram; sicut de anima ecclesiastica ore prophetico dicitur: Omnis pulchritudo filiae regis intrinsecus (Psal.44,14)-Nam extrinsecus maledicta et persecutiones et detractiones promittuntur: ...[4]

Von dieser beatitudo intrinsecus und dem beatitudo-Besitz in der memoria, welcher das Streben danach trägt und be-

---

1) ...qua iam parta seu genita, voluntas ille perficitur eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruentis,... de trin. 15,26 (47) (Migne Bd. 8, S. 1094 Mitte)
2) de mor. eccl. cath. 1,3 (4) (Migne Bd. 1, S. 1312 Mitte)
3) ...beatus est quippe qui fruitur summo bono...de lib. arb. II 141. CSEL 74, S. 72, Z. 22 (Migne Bd. 1, S. 1260 unten).
4) de sermone Domini in monte 1,5 (13) (Migne Bd. 3,1 S. 1236 oben)

dingt, bzw. von der Hoffnung (spes) darauf, ist aber die volle Wirklichkeit der Glückseligkeit deutlich zu unterscheiden, [1] denn sie bedeutet ewiges Leben.

...: nec beata esse potest, nisi fuerit aeterna [2]

Und die Unsterblichkeit gehört so wesentlich zur beatitudo, daß das Streben nach Glückseligkeit den Willen zur Unsterblichkeit unveräußerlich enthält:

> Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possent. Denique et de immortalitate interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent... 3)

Um weiter bestimmen zu können, worin beata vita besteht, nimmt Augustin in einer Predigt als Kriterium die Übereinstimmung aller Menschen in bezug auf die Objekte ihres Wollens:

> Ergo definiamus, si possumus, beatam vitam, de qua omnes respondeant, hoc volo. Quia ergo nemo est, qui interrogatus utrum beatam vitam velit, dicat, Nolo, quaerimus autem quae sit ipsa vitabeata; tale aliquid definire debemus, cui sensus omnis consentiat, et quod nullus dicat, Nolo. Quid ergo, fratres mei, quid est beata vita, quam volunt omnes, et non habent omnes? Quaeramus ergo... 4)

Konstitutive Bestimmungen der beata vita können danach nur solche Qualitäten sein, die demselben Maßstab ent-

---

1) ...: prius exponenda sunt, quantum operis huius terminandi ratio patitur, argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt, ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat, quam Deus nobis dedit, et res ipsa, hoc est vera beatitudo, quam dabit, non tantum auctoritate divina, sed adhibita etiam ratione, qualem propter infideles possumus adhibere, clarescat...de civ. dei 19,1. CSEL 40,2 S. 362/63, Z. 28 ff. (Migne Bd. 7, S. 621).
2) Serm.307 (7) (Migne Bd. 5, S. 1403 Mitte)
3) de trin. 13,8 (11) (Migne Bd. 8, S. 1022 oben)
4) Serm. 306 (4) (Migne Bd. 5, S. 1401 unten)

sprechen wie die beatitudo selbst. Dieses Kriterium ist das durch die Erfahrung allgemein feststellbare Phänomen, daß alle Menschen ohne Ausnahme danach streben. Dieses gilt unveräußerlich für die beatitudo selbst.

Für welche weiteren Bestimmunge gibt es einen solchen Consensus? Augustin kommt zu dem Ergebnis, daß vita (Leben) und sanitas (Heil, Gesundheit) den Anforderungen entsprechen.

Ecce ad duo ista consentit mihi omnium sensus, vitam et sanitatem. [1]

Tod und Kranheit widersprechen den Erwartungen der Menschheit, das heißt für Augustin, daß die beatitudo als vom Menschen letztlich erstrebte und im "Besitz" des summum bonum von Gott selbst garantierte Existenzweise nur als ungebrochenes Leben verstanden werden kann, was seinerseits wieder Unsterblichkeit als Voraussetzung der vita aeterna impliziert.

Über diese vom sensus communis der Menschheit abgeleiteten beatitudo-Momente hinaus fordert die volle Wirklichkeit der vita beata - eben als eine solche des Menschen - die Erfüllung spezifisch menschlicher Fähigkeiten, bzw. die Beseitigung entsprechender Daseinsmängel. Die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes ist eine solche Fähigkeit, der die volle Erfassung der objektiven veritas aeterna noch versagt ist: eine Ursache der geistigen Unruhe und Daseinsunsicherheit des Menschen. Für Augustin ist daher die vita beata nur im Erkenntnisbesitz des aeternum denkbar:

> ...Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? [2]

---

1) Serm. 306 (4) (Migne Bd. 5 S. 1401 unten).
2) de div. quaest. 83,35 (2) (Migne Bd. 6 S. 24 Mitte)

Oder noch eindeutiger im Sinne des Theologen formuliert: Die vita beata ist die volle und ungebrochene Erkenntnis Gottes, [1] eine Erkenntnis, die in der vita aeterna die Erfassung der Wahrheit schlechthin bedeutet. [2]

Dieser Wahrheitsbesitz impliziert für das Subjekt der beatitudo eine Lebensbereicherung, die im Selbsterlebnis sich als Freude (gaudium) erschließt, keine Freude über eine abstrakt theoretische Wahrheitsgröße, sondern über die Wahrheitsfülle des persönlichen Gottes selbst:

> ... beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es... 3) 4)

Nur ein Leben in dieser Wahrheitsfreude der Anschauung Gottes anerkennt Augustin als Leben (vita). Das sogenannte Leben der Verdammten, das sich in der Abwesenheit Gottes vollziehen muß, versteht Augustin nicht als Leben. [5]

Über eine weiterführende Bestimmung des vorliegenden Wahrheitsbegriffs - eine Bestimmung, die in ihrer Gleichstellung mit der beatitudo selbst bereits in der Definition von Sittlichkeit und Ethik relevant war - [6] gewinnt Augu-

---

1) ..., non esse beatam vitam, nisi perfectam cognitionem dei. retract. 1,2 (1). CSEL 36, S. 18 Z. 9 (Migne Bd. 1, S. 588 oben)

2) ...Hic fortasse non incongrue quaeritur, aeterna ipsa vita quid sit. Sed eius largitorem potius audiamus: Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant verum Deum, et quem misisti Jesum Christum (Joh. 17,3). Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis... de mor. eccl. cath. 1,25 (47) (Migne Bd. 1, S. 1331 Mitte)

3) confess. 10 XXIII 33. CSEL 33 S. 252 Z. 13 ff. (Migne Bd. 1, S. 793 unten)

4) ...et ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te; ipsa est et non est altera...confess. 10 XXII 32. CSEL 33 S. 251 Z. 35ff. (Migne Bd. 1, S. 793 Mitte). ...beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit. confess.10 XXIII 34. CSEL 33 S. 253, Z. 22ff. (Migne Bd. 1, S. 794 Mitte).

5) ...sed ait, si vis venire ad vitam; ibi est aeterna, ibi beata...Ergo vita, quae aeterna et beata, quia si non aeterna, nec beata; si autem aeterna in poenis, nec vita, Serm. 307,7 (Migne Bd. 5, S. 1403 unten).

6) s. S.16 dieser Arbeit.

stin für die vita beata einen neuen Aspekt-Zusammenhang und damit eine weitere Qualität der Seinsweise in der beatitudo: Es handelt sich für ihn um eine Wahrheit, d.h. um einen Wahrheitsbesitz, der diese veritas als summum bonum begreift. Nicht ein abstrakt theoretisches Wahrheitsverständnis wird hier vorausgesetzt - es ist bereits darauf hingewiesen worden -, sondern eine Wahrheit, die werthaft (bonum) und damit erstrebenswert ist und als solche von einem nach beatitudo strebenden Wesen zu fassen (sapere = schmecken) gesucht wird. Der Status in der beatitudo ist damit ein solcher in der sapientia. "Ohne sapientia ist niemand glücklich." [1]

Um diesen Gedankengang mit Augustin noch weiterzuführen in Hinsicht auf die Herausstellung eines bedeutsamen Grundbegriffs der augustinischen Ethik: Die beatitudo der sapientia, d.h. die beatitudo im "Besitz" Gottes, des summum bonum, bedeutet die fruitio (Genuß) dei.

> ...Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui. 2) ... illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris... 3)

---

1) Nunc aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? ... Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono assecuto et adepto, beatus quisque fit; quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat, velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur... ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam,...
de lib. arb. 2,9 (26) (Migne Bd. 1, S. 1254).
2) de beata vita 4,34. CSEL 63, S. 114 Z. 30ff.
3) de beata vita 4,35. CSEL 63, S. 115 Z 14 ff.
(Migne Bd. 1, S. 976 Mitte).

3) Das Wesen der fruitio (frui-uti).

Frui (fruitio) ist ein Grundbegriff der gesamten Theologie und Philosophie Augustins im allgemeinen und ein Spezialbegriff seiner Ethik im besonderen.

Die moralphilosophische Relevanz der fruitio-dei-Bestimmung erhellt aus ihrem Wesensverhältnis zur beatitudo, dem ersten und äußersten Orientierungspunkt der augustinischen Ethik.

Mit diesem Begriff und seiner Bedeutung bei Augustin hat sich Rudolf Lorenz in seinem Aufsatz "Fruitio dei bei Augustin" [1] sehr ausführlich beschäftigt. Der Verfasser kommt bei seiner Untersuchung zu aufschlußreichen Resultaten. Er geht folgendermaßen vor:
Er stellt "... zunächst die Frage nach dem Sitz der fruitio dei im Gedankengefüge Augustins...So wird das Phänomen deo frui von dem Ganzen, dessen Glied es ist, eine erste Bedeutung empfangen. Dann soll, um sicher zu gehen, der Begriff 'frui' isoliert für sich untersucht werden..." [2]
Bezüglich der Voruntersuchung kommt R. Lorenz aufgrund der fruitio-Diskussion im Erstlingsdialog de beata vita zu diesem Ergebnis: "Frui deo bedeutet, eine bestimmte Haltung im Leben bewahren, eine genau umschriebene Form der Lebensführung besitzen. Um es zugespitzt zu sagen: frui deo ist die Telosformel Augustins. Damit ist gezeigt, daß die Gedankenzusammenhänge, innerhalb derer die fruitio dei auftritt, der Ethik angehören..." [3] Das gilt, wie R. Lorenz

---

1) Über die grundlegende Bedeutung dieses Begriffs bemerkt R. Lorenz hier S. 92 richtig: "Eines der ersten Resultate zu denen das philosophische Denken Augustins führte, war, daß der Genuß Gottes seliges Lebens ist (de beata Vita 4,34). Ebenso meint er später, die Seligkeit sei dem Teil der menschlichen Natur eigen, der Gott zur Frucht hat und erkennt." Fruitio dei bei Augustin, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 4.Folge 1, 63 Bd. 1950/51 S. 75ff.
2) S. 77 a.a.O.
3) S. 80 a.a.O.

feststellt, auch für den reifen Augustin: "... Deshalb ist es für uns von Wichtigkeit, auch aus einem Texte von de civ. dei die Zugehörigkeit der fruitio dei zur Ethik erweisen zu können..." mit dem Ergebnis: "Frui deo gehört also als Norm eines usus in die philosophia moralis..." [1] Aber die fruitio dei bleibt nach R. Lorenz nicht auf die Ethik beschränkt. "...Die Tatsache, daß mit deo frui ein bestimmtes Verhalten zu Gott gemeint ist, führt vielmehr zu Reflexionen, die über den Rahmen der philosophia moralis hinaus drängen ..." [2] Um ein diesbezügliches Ergebnis am Schluß der besprochenen Untersuchung vorauszunehmen: "...die Eschatologie ist bei Augustin der theologische Ort des die philosophia moralis transzendierenden frui..." [3]

Danach unternimmt R. Lorenz die "Entfaltung des Begriffs frui..." [4] im einzelnen: An einigen Beispielen wird aufgezeigt,"... daß res und Ich zum frui gehören..." [5]; von diesen beiden Momenten her gesehen können zwei frui-Typen unterschieden werden: "...Neben dem Typus von frui, bei dem das Schwergewicht auf der res ruht, tritt ein zweiter auf, wo der Nachdruck auf dem Verhalten des Ich liegt ..." [6] Im ersten Falle liegt ein affektfreies"... Nießen gegebener Dinge..., ein 'Gebrauchen' für mich ..." vor, so "...daß frui stets ein uti in sich schließt..." [7], das zweite "...frui geht unter stärkster Ich-Beteiligung vor sich...Heftige Affekte treten dabei auf: laetitia, gaudium, delectatio, voluptas..." [8] Dadurch daß "...das Verhalten des Ich in der fruitio eine bestimmte Geordnetheit aufweist..." [9], sind diese beiden frui-Typen aufeinander hin-

---

1) S. 80/81 a.a.O.
2) S. 81 a.a.O.
3) S. 132 a.a.O.
4) S. 82 a.a.O.
5) S. 82 a.a.O.
6) S. 83 a.a.O.
7) S. 82 a.a.O.
8) S. 83 a.a.O.
9) S. 83 a.a.O.

geordnet. In der weiteren Untersuchung stellt R. Lorenz, um herauszufinden, "... ob die beiden Typen...verschiedene Begriffe von frui konstituieren..., ...einige Definitionen und definitionshaltige Stellen in einer Übersicht zusammen..." [1] Die Erörterung und der Vergleich dieser Stellen enden mit dem Ergebnis: ..."Wir erhalten also zwei Typen von Definitionen...": [2]

Erstens: frui enim est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam... [3]

Zweitens: Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?... [4]

Diese beiden Definitionstypen bringen ihrerseits wieder nur zwei Momente an demselben frui-Begriff zum Ausdruck; denn "...Wir gelangen zu dem Ergebnis, daß Augustin nicht zwei Begriffe von frui hat, sondern daß die abweichenden Definitionsformen Ausdruck einer im frui vorhandenen Doppelschichtigkeit sind. Frui ist sowohl von der res aus, wie vom Ich her bestimmt..." [5]

In der weiteren Abhandlung eruiert R. Lorenz die Wesensbestimmungen der oboedientia [6], virtus [7], beatitudo [8] und civitas dei [9] aus dem Wesen der frutio dei, wobei auffällt, wie sehr und wie vorrangig R. Lorenz die fruitio unter dem Aspekt der göttlichen Weltordnung und der Geordnetheit überhaupt behandelt. Danach werden visio dei [10],

---

1) S. 84 a.a.O.
2) S. 85 a.a.O.
3) de doctr. chr. I, 8.CSEL 80, S. 10 Z. 5 (Migne: 1 VI 4: Bd. 3,1 S. 20 unten)
4) de mor. eccl. cath. 1,3 (4)
5) S. 86 a.a.O.
6) S. 88f. a.a.O.
7) S. 89ff. a.a.O.
8) S. 92ff. a.a.O.
9) S. 95ff. a.a.O.
10) S. 99 a.a.O.

amor dei [1], deum habere [2], delectari in domino [3] u.a. als Wesensmerkmale zusammengefaßt, die mehr ein "...frui deo als aktives Erfassen Gottes..." [4] betonen.

Bei sehr ausführlichen und äußerst nützlichen Einzeluntersuchungen hat R. Lorenz in seiner Arbeit ein wichtiges Moment nicht beachtet; denn abgesehen davon, daß er unbegründet die genannten frui-Definitionen auf nur zwei Grundbestimmungen zurückgeführt zu haben scheint, die dann außerdem nur "...Ausdruck einer im frui vorhandenen Doppelschichtigkeit sind..." [5] stellt die Untersuchung von R. Lorenz den frui-Begriff zu stark unter den Aspekt der 'Geordnetheit' [6], ein durchaus sekundäres Moment des frui-Begriffs, das allerdings und richtig bemerkt aus der von Augustin selbst vollzogenen Betonung des Objekts gegenüber dem Ich erfolgt. Demgegenüber ist das wesentliche, und zwar auch aus der Gegenüberstellung von Ich und res in der fruitio fließende primäre Moment, nämlich das der appetitus-Struktur - die in vorliegender Arbeit in der Einleitung kurz skizziert wurde -, von R. Lorenz zu wenig beachtet worden. Unter diesem, wie uns scheinen will, mehr naheliegenden und sich zunächst aufdrängenden Aspekt hätten sich bei R. Lorenz von selbst einige andere Fehler vermeiden lassen: Da nämlich die appetitus-Struktur ein Subjekt im Zustand der Bedürftigkeit (egestas) und ein Objekt in der Qualität des bonum beatificum impliziert, ergibt sich mit innerer Konsequenz die Zuordnung von Ich und Objekt als ein einziges Moment dieser Struktur. Es hätte sich also erübrigt, die beiden sogenannten Momente an frui, die Betonung des Subjekts einerseits und die Herausstelung des Objekts andererseits, als eine "...in frui vorhandene Dop-

---

1) S. 101 a.a.O.
2) S. 104 a.a.O.
3) S. 104 a.a.O.
4) S. 99 a.a.O.
5) S. 86 a.a.O.
6) S. 84 u. 86 a.a.O.

pelschichtigkeit..." [1] zu bestimmen und als 'Passivität' bzw. 'Aktivität' [2] zu bezeichnen; entsteht doch dabei der Eindruck, als sei die tatsächlich vorhandene und unter der Hinsicht des appetitus leicht erkennbare gedankliche Einheitlichkeit bei Augustin auf diese Weise gewissermaßen nachträglich noch einmal gerettet worden. Außerdem wäre R. Lorenz so auch der Bestimmung habere deum, die der Verfasser selbst als "...das Zentrum der fruitio dei..." [3] erfaßt, und dem schon vorher [4] aufgewiesenen utilitas-Moment in der fruitio mehr gerecht geworden, so daß letzteres nicht so stark und ausschließlich vom Rechtlichen her gesehen worden wäre. [5]

Darüber hinaus wäre es nicht zu der, wie wir sehen werden, unhaltbaren Interpretation des propter ipsam [6] gekommen, wo es heißt: "...So weist das Verhalten des Ich in der fruitio eine bestimmte Geordnetheit auf. Es ist gefordert, daß der Genießende der res in der Haltung 'propter ipsam' gegenübertritt - er ordnet sich ihr unter..." [7]

Vorliegende Untersuchung wird deshalb unter Beachtung der ansonsten wertvollen Ergebnisse der Arbeit von R. Lorenz im einzelnen die frui-Bestimmung bei Augustin erneut prüfen müssen und zwar vorwiegend unter dem Aspekt der appetitus-Struktur.

Die Ethik Augustins ist durchgängig bestimmt durch das Begriffspaar 'frui' und 'uti'. Dabei ist die fruitio insofern ein Schlüsselbegriff, als sie einerseits die bisher aufgewiesene beatitudo, den Ansatz der Ethik Augustins, impli-

---

1) S. 86 a.a.O.
2) S. 86 a.a.O.
3) S. 104 a.a.O.
4) S. 82 u. 83 a.a.O.
5) S. 84 a.a.O.
6) S. 84 a.a.O.
7) S. 84 a.a.O. siehe dazu: Bedeutung der 'propter se ipsum'-Formel S.81ff dieser Arbeit.

ziert und andererseits in bestimmter, noch darzustellender Weise mit dem Liebesbegriff zusammengebracht, ja sogar identifiziert wird.

Das lateinische Wörterbuch von George übersetzt frui und uti mit folgenden deutschen Begriffen:

für frui I) von etwas Genuß haben
an etwas sich laben
etwas genießen
Befriedigung finden.

II) den Nießbrauch, die Nutznießung von etwas haben.

für uti: von etwas Gebrauch machen, etwas gebrauchen, anwenden, benutzen, auch etwas genießen, einer Sache sich erfreuen.

Dazu wird dort festgestellt, daß frui der engere Begriff ist. Laut Lexikon gibt allem Anschein nach der nicht spezielle Gebrauch der beiden Begriffe für ihre Unterscheidung nicht viel her. Bei der speziellen Verwendung dieser Begriffe in der Ethik Augustins jedoch verhält es sich insofern anders, als frui und uti nicht nur unvertauschbar sind, sondern durch wiederholte Definitionen deutlich voneinander abgehoben werden:

a) Definition und Bestimmungen für frui-uti.

aa) In der Schrift de doctr. chr., der Hauptquelle für Augustins Lehre über frui-uti, gibt Augustin folgende, vorhin schon berührte Definition:

> Frui enim est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. 1)

---

1) de doctr. chr. I, 8. CSEL 80 S. 10 Z.5ff. (M. 1 IV 4 Bd. 3, 1S.20 u.)

Frui heißt nämlich, in Liebe einer Sache anhangen wegen ihrer selbst. Uti aber heißt, das was in den Gebrauch gekommen ist, auf die Erlangung dessen, was man liebt, hinordnen, wenn es liebenswert ist.

Eine ähnlich lautende Definition von frui finden wir später in de fide et symbolo:

> Frui autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere,... 1)

Für sich genommen sind diese Definitionen für frui mehrdeutig. Sie scheinen auf den ersten Blick hin sogar nichts anderes als eine einleuchtende Bestimmung für die selbstlose und wohlwollende Liebe im Sinne der benevolentia zu sein; provoziert wird dieses Verständnis durch das propter se ipsam, das sich eindeutig der grammatischen Konstruktion nach auf das Objekt alicui rei, also inhaltlich auf das Objekt des Aktes bezieht. Augustin gibt jedoch in de doctrina christiana sofort im Anschluß an die Definition für frui und uti zur Erläuterung ein Beispiel, welches das sich zunächst aufdrängende Verständnis von frui unmöglich macht. 2)

Das Beispiel erläutert den Unterschied von uti und frui an einer Reise aus der Fremde zurück nach dem Vaterland. Da-

---

1) de fide et symbolo IX, 19. CSEL 41 S. 24 Z.13ff. (Migne Bd. 6, S. 192 oben)

2) ...Quomodo ergo, si essemus peregrini qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam qua fruendum erat pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus vellemus cito viam finire, et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a domino, si redire in patriam volumus ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum,... de doctr. chr. I, 8/9 (4) CSEL 80 S. 10 Z.8ff. (Migne 1 IV 4 Bd. 3,1, S. 20 unten)

nach erstreckt sich das frui auf das Ziel der Reise, das ersehnte Vaterland. Alles, was als Mittel zur Erreichung dieses Zieles, des fruendum, dient, ist Gegenstand des uti. Ein Mißbrauch (abusus) liegt dann vor, wenn sich fruitio, ehe das fruendum erreicht ist, schon auf die Mittel richtet. Denn das Subjekt kann nicht frei wählen, was es zum Objekt der fruitio und was zum Gegenstand des usus machen will. Es gibt ein objektives Kriterium, die wahre beatitudo. Die Reise gewährt eine amoenitas, und die Benutzung der Fahrzeuge, der Mittel zum Ziel, vielleicht eine delectatio, die volle beatitudo dagegen ist nur am Ziel der Reise (in patria) zu erreichen. Das "propter se ipsam" in der Definition von frui dient nun offenbar nur dazu, den entscheidenden Unterschied der beiden ethischen Grundbegriffe frui und uti, das in ihrem Verhältnis zur beatitudo begründet ist, deutlich zu machen. Uti steht in einer mittelbaren Beziehung zur beatitudo, frui in einer unmittelbaren oder in einem Verhältnis der Implikation; denn insofern als das fruendum das beatum faciens ist, ist in der fruitio die beatitudo mit begriffen und umgekehrt. Deutlich kommt diese Zuordnung auch in folgender Äußerung Augustins zum Ausdruck:

> Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inherere possimus. 1)

Unter dem Maßstab der beatitudo gibt es konsequenterweise nur ein einziges Objekt der fruitio, die summa res:

> In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus;... 2) 3)

---

1) de doctr. chr. I,7. CSEL 80 S. 9 Z. 24ff. (M. 1 III 3: Bd. 3, 1-S.20 unten)
2) de doctr. chr. I, 39. CSEL 80 S. 18 Z. 7ff. (Migne: 1XXII 20: Bd. 3,1 S. 26 Mitte).
3) Res igitur quibus fruendum est, pater et filius et spiri-

Mit diesen Erläuterungen, die von Augustin selbst gegeben werden, ist zum Verständnis der frui-Definition eine Entscheidung gefallen. Danach hat der Begriff einen festen Platz im Rahmen der appetitus-Struktur der Ethik und bedeutet den Zielakt, der die beatitudo bewirkt. Der uti-Akt geht der fruitio voraus und steht im Verhältnis der Vermittlung auf die fruitio hin.

Die propter se ipsum-Bestimmung erhält in diesem Zusammenhang nur die Funktion, das Streben der fruitio-Liebe als ein solches nach dem Zielobjekt herauszustellen. Die Bedeutung der Bestimmung besteht also in der Unterscheidung des Zielobjektes (propter ipsum) als Letztobjektes von vermittelnden Objekten (propter aliud), und nicht in der Unterscheidung von qualitativ-differenten Arten der Liebe, also appetitus einerseits und benevolentia - Liebe andererseits; die letztere steht hier gar nicht zur Diskussion an. [1)]

bb) In seiner Schrift de moribus ecclesiae catholicae gibt Augustin eine elementare Bestimmung für frui, die im Zusammenhang mit der Definition aus de doctrina christiana 1,8 gesehen werden muß. Danach bestehen beatitudo und fruitio im Haben (habere), näher im Nahe-dabei-haben (praesto habere) des summum bonum, das hier bemerkenswerterweise als hominis optimum und als optimum nostrum wiedergegeben wird:

> Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod hominis optimum;

---

tus sanctus, eademque trinitas una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea. de doctr. chr. I, 10.CSEL 80 S. 10, Z. 22ff. (M. 1 V 5: Bd. 3,1-S.21 Mitte)

1) Zur Bedeutung des propter se ipsum in diesen Zusammenhängen s. S. 81 ff dieser Arbeit!

> nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus. 1)

Das Haben (praesto habere) bekommt durch die weitere interpretative Formulierung eine Bedeutung, wodurch es unmißverständlich in den appetitus-Zusammenhang hineingestellt wird, obwohl der Begriff 'praesto habere' als solcher schon auf das appetitus-Schema hin angelegt ist. Dazu stellt Lorenz fest: "...das ungeteilte Haben Gottes in der fruitio wird von Augustin gern mit den Bildern der bräutlichen Umarmung oder des Essens und Trinkens Gottes umschrieben..." 2) Dabei ist zu beachten, daß dieses Essen und Trinken bei Augustin gar nicht ausschließlich sakramental im engeren theologischen Sinne verstanden werden darf, worauf R. Lorenz dort ausdrücklich hinweist, sondern bedeutend weiter gefaßt ist.

Dieses Gotthaben in der fruitio hat dann oft den Charakter der Wahrheitserfassung:

> illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. 3)

Dazu meint R. Lorenz mit Recht: "...Das aktive Gott-Haben vollzieht sich für den frühen Augustin im Erkennen Gottes. Gott ist Geist, und Geistiges 'hat' man, indem man es erkennt, schaut. 'Was mit dem Intellekt erfaßt wird, ist innen beim Geiste, und es haben ist nichts anderes als es sehen...' Deum habere und Deo frui besagen somit im Munde des Philosophen Augustin die Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt..." 4) Nach den weiteren Untersuchungen von R. Lorenz

---

1) de mor. eccl. cath. 1,3 (4) (Migne Bd. 1 S. 1312 Mitte).
2) S. 108 ff a.a.O.
3) de beata vita 4,35. CSEL 63, S. 115 Z. 14ff. (Migne Bd. 1, S. 976 oben)
4) S. 107ff. a.a.O.

ist im Frühdialog de beata vita die Gleichstellung von Deum habere und Deo frui etwas ganz Selbstverständliches. Im Spätwerk Augustins erfährt der Begriff des Gott-Habens allmählich insofern eine bedeutsame Wandlung, als im Verlauf der Begriffsentwicklung zunächst zum Moment der Erkenntnis in der fruitio die Liebe hinzukommt und später vollkommenes Haben nur noch durch die Liebe und den Glauben möglich ist. [1]

cc) In der Schrift de doctrina christiana macht Augustin in I, 39 Aussagen über die Liebe (diligere), in denen frui als diligere propter se und uti als diligere propter aliud bestimmt erscheinen. Es geht Augustin an dieser Stelle nicht darum, frui und uti zu definieren - die beiden Begriffe werden offensichtlich als bekannt vorausgesetzt, was ja auch insofern angebracht ist, als einige Kapitel vorher in I 8/9 die Begriffe frui und uti bestimmt und auch im Zusammenhang mit einem Beispiel erläutert worden sind -, sondern hier sieht sich Augustin nun vor die Aufgabe gestellt, die gegenseitige Liebe der Menschen unter die Begriffe frui und uti zu subsumieren. Schon im dritten Kapitel des ersten Buches von de doctrina christiana wird der Leser an einer bereits berührten Stelle durch eine eigenwillige Aufteilung der res auf das nun anstehende Problem insofern hingelenkt, als hier offensichtlich in bezug auf frui und uti nach verschiedenen Hinsichten unterschieden wird:

> Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur...Nos vero qui fruimur et utimur inter utrasque constituti,... [2]

Augustin kommt hier nämlich zu drei Gruppen von res, weil er die Menschen (nos) nur als Subjekte für frui und uti

---

1) s. fruitio als Liebe, S.51 dieser Arbeit;
2) de doctr. chr. I 7. CSEL 80 S. 9 Z.24ff. (Migne 1 III 3: Bd. 3,1 S. 20 Mitte); vgl. oben S. 33

betrachtet und ihre Einordnung als Objekte für frui oder uti unterläßt. Offensichtlich handelt es sich um eine bewußte Unterlassung wegen grundsätzlicher Schwierigkeiten bei der Zuordnung der Menschen als Objekte für frui oder uti. Das Problem, das im siebten Abschnitt durch diese unangemessene Dreiteilung umgangen wird, muß aber im 39/40. Abschnitt doch aufgegriffen werden:

> In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfructionem pervenire possimus. Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit. Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem, sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita... 1)

Es ist für Augustin also eine große Frage, ob die Liebe zum Nächsten als frui oder als uti, d.h. in der Bestimmung von diligere propter se oder diligere propter aliud zu fassen ist. Diese Äußerungen über diligere propter se bzw. propter aliud einerseits und frui bzw. uti andererseits kommen dadurch zustande, daß Augustin von seinen Voraussetzungen her gezwungen ist, das Verhalten der Menschen untereinander, welches nach der christlichen Botschaft durch die Nächstenliebe bestimmt sein soll, entweder als frui oder als uti einzuordnen. Das Überraschende und zugleich Problematische an den vorliegenden Bestimmungen liegt darin, daß Augustin - veranlaßt durch die Notwendigkeit, die Nächstenliebe irgendwie auf seine ethischen Grundbegriffe frui und uti zurückzuführen - die Begriffe

---

1) de doctr. chr. I, 39/40. CSEL 80 S. 18 Z. 7ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 - S. 26 Mitte)

frui als diligere propter se und uti als diligere propter aliud gelten läßt in formaler Entsprechung zu appetere propter se und appetere propter aliud.

Die Formulierung diligere propter se ist zweideutig, nämlich im Sinne der benevolentia-Liebe einerseits und in der Bedeutung der auf die eigene beatitudo hin ausgerichteten fruitio-Liebe andererseits. Dadurch ist diese Formulierung geeignet, das anliegende Sachproblem vorläufig zu verdecken. Augustin muß später, nachdem er sich in de doctrina christiana I 39/40 für die Auffassung der Nächstenliebe als diligere propter aliud bzw. uti entschieden hat, in de doctr.chr. I, 77 auf eine modifizierte Form in der Bestimmung der Nächstenliebe zurückgreifen. Das hier im Rahmen der Begriffsbestimmungen kurz angeschnittene Problem macht als solches den Inhalt des zweiten Hauptteils vorliegender Arbeit aus.[1] Aus der Diskussion des Problems der Nächstenliebe in de doctr. chr. I, 39/40 geht hervor, daß es sich bei den Bestimmungen diligere propter se und diligere propter aliud um Formulierungen handelt, die nicht ursprünglich durch die Sache bestimmt sind, sondern aus dem Bestreben, diese mit den Grundbegriffen der appetitus-Struktur, frui und uti, in Übereinstimmung zu bringen.[2]

dd) Andere Formulierungen mit dem Begriff appetere bestimmen die Grundbegriffe frui und uti wieder eindeutig in Übereinstimmung mit dem appetitus-Schema der Ethik:

> ...Uti enim, est assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delecta-

---

1) s. Seite 113 ff dieser Arbeit!
2) Sie verweisen dadurch auf das eigentlich in dieser Arbeit zu behandelnde Kernproblem der Ethik Augustins im Zusammenhang mit der Nächstenliebe, s. Seite 113 ff dieser Arbeit.

tionis: non autem omnis qui utitur, fruitur; si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter illud ipsum, sed propter aliud appetivit. 1)

Danach haben frui und uti eine gemeinsame Grundbestimmung: in facultatem voluntatis assumere. Dann werden die Unterschiede hervorgehoben und zwar in doppelter Weise: einerseits nach der Wirkung im Subjekt des Aktes, nämlich frui gleich uti cum gaudio; andererseits nach dem Verhältnis des vorangehenden Strebeaktes zum Zielobjekt. Danach beruht uti auf einem appetere propter aliud, unterschieden von dem aus einem appetere propter illud ipsum hervorgehenden Akt, was als Bestimmung von frui zu verstehen ist. Uti ist also ein Akt, der sich auf vermittelnde Objekte richtet, während frui sich auf das Zielobjekt, den Gegenstand seines Strebens, erstreckt bzw. ihn schon besitzt. Ähnliche mit appetere gebildete Formulierungen finden sich bei Augustin mehr, ohne daß ausdrücklich die Begriffe frui und uti genannt sind. 2) Damit stimmt sachlich überein eine schon mehrfach berührte Bestimmung aus de civitate dei 3). Dort geht aus dem Kontext über die Darstellung der Problematik des summum bonum-Begriffs der Zusammenhang der appetere-Bestimmung mit frui hervor:

Reliqua est pars moralis..., ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum adpetentes idque adipiscentes nihil quo beati simus, ulterius requira-

---

1) de trin. 10,11 (17) (Migne Bd. 8, S. 982 unten)
2) De finibus enim bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum. Illud enim est finis boni nostri, propter quod adpetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum... de civ. dei 19,1 CSEL 40,2 S. 363 Z. 7ff.
3) Vgl. oben S.1 mit 18.

mus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. 1)

Hierauf greift Augustin in diesem Text das Problem der Bestimmung des summum bonum auf: Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque in homine esse dixerunt...Am Ende einer längeren Diskussion über das Wesen des summum bonum gibt Augustin hier folgendermaßen seine eigene Auffassung des summum bonum wieder, indem er nun in seiner Formulierung anstelle der Bestimmung mit appetere frui verwendet:

Cedant igitur omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo;... 2)

In de diversis quaestionibus 83 stellt Augustin das Verhältnis folgendermaßen fest: Unterschieden werden fruendum und utendum wie honestum und utile. 3) Danach wird das so mit fruendum gleichgesetzte honestum beiläufig in einem den weiteren Text begründenden Nebensatz als propter se ipsum expetendum interpretiert:

Quamquam enim omne honestum utile, et omne utile honestum esse, subtiliter defendi queat: tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est: secundum hanc differentiam nunc loqimur... 4)

ee) Einige Bestimmungen, die im vorliegenden Zusammenhang bereits unter anderer Hinsicht angeführt wurden, enthalten einen besonderen zwar schon berührten, aber noch nicht aus-

---

1) de civ. dei 8,8. CSEL 40,1 S. 366 f. Z. 26 ff. (M.Bd. 7, S. 232 unten.)
2) de civ. dei 8,8. CSEL 40,1 S. 367 Z. 23ff. (M.Bd. 7, S. 232 unten.)
3) Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. de div. quaest. 83,30 (Migne Bd. 6 S. 19 Mitte).
4) de div. quaest. 83,30 (Migne Bd. 6 S. 19 Mitte).

drücklich herausgestellten Aspekt, den der Wirkung des Aktes im Subjekt, nämlich der Freude (gaudium, delectatio, voluptas):

> Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. 1)

Bei den weiter hier anzuführenden Definitionen für frui und uti geht Augustin so weit, unter Herausstellung des spezifischen Momentes der fruitio, nämlich der delectatio, das frui fast auf uti zu reduzieren.

> Quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat... 2)

Hier in der Frühschrift de doctr. chr. handelt es sich jedoch dabei nicht um eine endgültige Formulierung. Denn sofort anschließend sieht sich Augustin genötigt, die ursprüngliche Bedeutung von frui wieder herzustellen, indem er darauf hinweist, daß nur das höchste Gut, Gott allein, Objekt des frui sein kann.

> Per quam si transieris eamque ad illud ubi permanendum est rettuleris, uteris ea et abusive, non proprie diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es. Quod non faciendum est nisi in illa trinitate, id est summo et incommutabili bono. 3)

Anders verhält es sich an einer Stelle aus der späteren Hauptschrift de trinitate, die in anderem Zusammenhang schon unter dd) behandelt worden ist:

> Uti enim, est assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam

---

1) de div. quaest. 83,30 (Migne Bd. 6 S. 19 Mitte)
2) de doctr. chr. I, 79/80. CSEL 80 S. 28 Z. 26ff. (M. 1 XXXIII 37: Bd. 3, 1 S. 33 oben)
3) de doctr. chr. I 80. CSEL 80 S. 28/29. Z.29f. (Migne 1 XXXIII 37: Bd. 3,1 S. 33)

> rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delectationis... 1)

Hier erscheint frui als ein Sonderfall von uti, nämlich uti cum gaudio oder cum fine delectationis, und diese Bestimmung wird hier - im Gegensatz zur Erörterung von de doctrina christiana I, 80 nicht wieder zurückgenommen. Offensichtlich ist diese frui-Definition aber nur in Zuordnung zu dem ebenfalls reichlich undifferenzierten Begriff von uti als assumere aliquid in facultatem voluntatis möglich. Ob diese vereinzelte Abweichung vom ursprünglichen differenzierten frui-, uti-Begriff im Spätwerk Augustins mit der frui-, uti-Problematik in der Darstellung der Nächstenliebe im Zusammenhang steht, muß vorläufig offengelassen werden. 2)

Als zusammenfassendes Ergebnis läßt sich also herausstellen, daß die von Augustin gegebenen Definitionen und Formulierungen frui und damit auch uti im allgemeinen als Begriffe der appetitus-Struktur bestimmt sein lassen.

Nachdem die Begriffe frui und uti als solche und damit auch ihr Verhältnis zueinander bestimmt sind, könnte nun die Zusammenhänge vereinfachend angenommen werden, mit uti seien die menschlichen Akte der irdischen Existenz gemeint, während sich frui nur auf die höchsten Akte der zukünftigen vollendeten Wirklichkeit des Menschen nach Augustin erstrecke. Das stimmt aber nicht; denn offenbar setzt der rechte uti-Akt die Erkenntnis Gottes, also eine Art fruitio dei, schon voraus:

> ...uti autem aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit, non datum est rationis expertibus...

---

1) de trin. 10,11 (17) (Migne Bd. 8, S. 982 unten)
2) Es kann an späterer Stelle dieser Arbeit entschieden werden, siehe S. 132 ff; genauer: S. 135 , Anmerkung 1.

> Nec uti quisque potest ea re quae quo referenda sit nescit; nec quisquam potest scire nisi sapiens... Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est... 1)

Andererseits ist auch uti die Voraussetzung zur Verwirklichung der fruitio. Deshalb folgert R. Lorenz richtig: "... Daneben steht die...Anschauung, daß uti Mittel zur Realisierung der fruitio ist. Beides läßt sich nur vereinigen, wenn ein Oszillieren des Begriffs frui deo vorliegt." 2)

Beide Momente, frui und uti, sind im Aktvollzug des Menschen nicht geschieden, sondern überschneiden sich, und eine wenn auch vorläufige fruitio einer nur schwachen Gotteserkenntnis wird auch diesseitig schon vollzogen als unabdingbare Voraussetzung für den uti-Akt, der seinerseits nicht in sich selbst ruht, sondern auf die volle Verwirklichung der fruitio angelegt ist.

Beide Vollzüge sind voneinander unterschieden durch ihre Sollensobjekte:

> In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus. 3)

Die für uti und frui gemeinsame Kraft, von der beide ausgehen und vollzogen werden, ist der Wille:

> ...voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. 4)

---

1) de div. quaest. 83,30 (Migne Bd. 6 S. 19/20)
2) S. 90f. a.a.O.
3) de doctr. chr. I 46. CSEL 80 S. 91, Z.23ff. (M. 1 XXII 20: 3,1 S. 26)
4) de civ. dei 19,10. CSEL 40,2. S. 388 Z. 18. (M.Bd. 7 S. 636 unten).

b) Egestas und utilitas in der fruitio.

Wie steht nun der fruitio-Begriff zur appetitus-Struktur im Ansatz der Ethik Augustins? Die bisher angeführten, von Augustin selbst gelieferten Definitionen und Bestimmungen von frui und uti haben diesen Sachverhalt nicht ausreichend aufgewiesen, ja zum Teil sogar verzerrt, wie die Erörterung von de doctr. chr. I 39 [1] zeigte: denn dort beeinflußt eine offenbar ursprünglich anders als von der appetitus-Struktur her bestimmte Gegebenheit der Ethik, nämlich die Nächstenliebe in der Bedeutung wahrer benevolentia-Liebe, die Aussagen über frui und uti. Dagegen gibt es im sachlichen Zusammenhang mit der fruitio zwei Wesensmomente, von denen das eine als Voraussetzung und das andere als Konsequenz die fruitio in voller Übereinstimmung mit dem appetitus aufzeigen:

E g e s t a s

Nach Augustin ist die egestas (Bedürftigkeit) des Menschen die Voraussetzung für die fruitio. Mit auffallender Deutlichkeit zeigt das eine Erörterung der Frage, wie denn die Liebe Gottes zu den Menschen bestimmt sein müsse, ob als uti oder frui:

> ...Diligit enim nos deus, et multum nobis dilectionem eius erga nos divina scriptura commendat. Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. 2)

Augustinus ist hier offenbar in eine Schwierigkeit geraten. Er sieht sich gezwungen, frui als Bestimmung der Liebe Gottes zu den Menschen auszuschließen mit einer Begründung, die vom appetitus-Ansatz her folgerichtig ist, nämlich...

---

1) siehe S.36 ff dieser Arbeit!
2) de doctr. chr. I 73/73. CSEL 80 S. 27. 8ff. (M. 1 XXXI 33: Bd. 3,1 S. 32 oben)

sed si fruitur eget bono nostro...Die fruitio setzt also einen Mangel des Subjekts der fruitio voraus und ein Gut, mit dem ich in der fruitio in der Lage bin, diesen Mangel zu beheben. Diese Verfassung ist für Gott völlig ausgeschlossen. Wenn nun aber die Liebe nur als ein frui oder uti bestimmt werden kann, wie muß dann die Liebe Gottes zu den Menschen verstanden werden, wenn die fruitio nach den oben erörterten Voraussetzungen ausgeschlossen ist? Augustin entschließt sich hier für uti: Nam si neque utitur, non invenio quem ad modum diligat. Muß aus dieser Entscheidung nun geschlossen werden, daß für uti die fruitio-Voraussetzung:...sed si fruitur, eget bono nostro... nicht gilt? Dieser Schluß ist jetzt zu erwarten. Aber Augustin setzt seine Erörterung nicht so fort. Im Gegenteil: er muß zugeben, daß auch für uti die Voraussetzung...eget bono nostro... gilt; denn Augustin sieht sich nun gezwungen, das uti im Verhältnis Gottes zum Menschen vom gewöhnlichen uti zu unterscheiden, weil alle Akte, die mit uti bestimmt sind, ja nur darauf hin angelegt sind, die fruitio herbeizuführen. [1] Dieses uti im Verhalten Gottes wird nun folgendermaßen beschrieben:

> Sed neque sic utitur ut nos, nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut dei bonitate perfruamur; deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert... Ille igitur usus qui dicitur dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem... 2)

Das uti in diesem Verhältnis ist nicht daraufhin angelegt, den Seinsmangel des Subjekts des uti durch Hinführung zur fruitio zu beseitigen, sondern in diesem uti-Akt verläßt das Subjekt sich selbst und nimmt nicht mehr Rücksicht auf seine eigene fruitio. Es handelt sich hier um die wahre

---

1) Siehe den Nachweis hierfür oben S. 34 ff; vgl. namentlich in dem Zitat aus de doctr. chr. I 39/40 (S. 37) den Satz "ceteris utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus".

2) de doctr. chr. I, 75/76. CSEL 80 S. 27 Z. 19ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32 Mitte)

neutestamentliche Agape-Liebe, die in der Hinsicht und Achtung auf das Wohlergehen und das Heil anderer besteht. Mit der Bemerkung "ad eius autem tantummodo bonitatem" bekommt das uti eine eigenartige, allerdings echt sittliche Bestimmung außerhalb der appetitus-Struktur, die in ähnlicher Formulierung (z.B. uti inimico ad patientiam, uti ad beneficentiam...) in der Schrift de vera religione auftaucht. [1]

In de doctrina christiana wird das uti des appetitus-Schemas nur auf die sittlichen Akte des Menschen angewendet... sed neque sic utitur ut nos... [2] Augustin versteht menschliches Tun schlechthin und auch die Liebe des Menschen vom appetitus-Schema her:

> ...Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus et ad nos relatus et ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret;... 3)

Augustin sieht also hier die metaphysische Struktur der Sittlichkeit im allgemeinen und der Liebe im besonderen, die im appetitus-Schema besteht, durch einen Mangel bestimmt ist und im Streben nach der fruitio als Beseitigung dieses Mangels besteht, letztlich begründet in der Kreatürlichkeit des Menschen...Si ergo natura nostra esset a nobis...

E x k u r s: Warum uti und nicht frui für die Bestimmung der Liebe Gottes?

---

1) s. S. 149 f dieser Arbeit.
2) An diesem Punkt wird unsere Kritik ansetzen und im zweiten Teil der Untersuchung zeigen, daß auch in der Bestimmung der Nächstenliebe der abgewandelte uti-Begriff Anwendung findet.
3) de civ. dei 11,25. CSEL 40,1, S. 550 Z.3ff. (Migne Bd. 7 S. 339 oben)

Es bleibt mit Recht zu fragen: Wenn Augustinus sich gezwungen sieht, sowohl frui als auch das ursprüngliche uti des appetitus-Schemas als Bestimmung für die Liebe Gottes zum Menschen auszuschließen, wodurch ist er veranlaßt, auf das Wort uti - es handelt sich ja nicht um den gleichen Begriff - in der Fassung dieser Liebe zurückzugreifen? Hätte er nicht ebenso gut frui verwenden können, gleichfalls mit der Feststellung in der entsprechend abgewandelten Form...sed neque sic fruitur ut nos..., sowie er dort feststellt...sed nec sic utitur ut nos?

Der Grund ist offenbar der, daß Augustin auf jeden Fall den Zusammenhang dieser Darstellung mit den Bestimmungen der appetitus-Struktur gewahrt wissen möchte. In diesem Schema hat seine Ethik offensichtlich einen unveräußerlichen, einheitlichen Grundansatz, der nicht aufgegeben werden kann, auch wenn infolge der Veränderung des Begriffsinhaltes von uti nur ein formaler Zusammenhang erhalten bleibt.

Die Frage, warum Augustin das Wort uti gegenüber frui vorzieht bei der Bestimmung der Liebe Gottes zu den Menschen, findet folgende Antwort: Obwohl der ursprüngliche uti-Begriff der des appetitus-Zusammenhanges ist, bietet der Terminus 'uti' sich trotzdem an zur Verwendung in der Bestimmung der Liebe Gottes, wenn schon der Zusammenhang - wenigstens formal - unbedingt herausgestellt werden soll. Denn während frui für die Liebe Gottes zum Menschen abgelehnt werden muß mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den eine Bedürftigkeit des Subjekts voraussetzenden Charakter des frui...sed si fruitur, eget bono nostro..., bietet die in diesem Text vorgelegte Bestimmung des uti als referre ad - deus ad suam bonitatem usum nostrum refert - eine Offenheit des Begriffes; denn diese neue Formulierung "referre ad" enthält zwar noch das Moment der vermittelnden Unter- und Zuordnung des ursprünglichen uti-Aktes zum frui-Akt - es ist deshalb etwa mit "hinordnen auf" wiederzugeben -, impliziert aber nicht mehr von sich aus den ur-

sprünglichen appetitus-Charakter für uti, sondern bedarf einer entsprechenden Charakterisierung. Diese Offenheit gestattet es, uti sowohl im ich-bezogenen appetitus-Zusammenhang als auch für das Verständnis der benevolentia-Liebe zu verwenden. So wird der Begriff 'uti' unter der Bestimmung von referre ad auch tatsächlich hier im zweifachen Sinne gebraucht:

> ...nam nos res quibus utimur ad id referimus ut dei bonitate perfruamur,... 1)

Hier handelt es sich um den ursprünglichen auf die fruitio hin angelegten uti-Begriff. Sofort darauf folgt in klarer Abgrenzung die zweite, ganz andere uti-Bestimmung:

> ...deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert... Ille igitur usus qui dicitur dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem. 2)

Das Bindeglied dieser beiden verschiedenen uti-Begriffe besteht also in der weiten und offenen Bestimmung von uti als referre ad. 3) Darin besteht die Möglichkeit, die Liebe Gottes zum Menschen selbst gleicherweise mit uti zu bestimmen. Diese Möglichkeit besteht bei dem Begriff frui nicht.

Ein weiteres Argument für die Verwendung des Terminus uti in der Liebe Gottes liegt darin, daß auch jetzt noch der Subjektbezug, der im uti-Begriff der appetitus-Struktur enthalten ist, weitgehend gewahrt bleibt, wenn auch unter einem völlig neuen Aspekt, nämlich der echten Sittlichkeit: uti ad suam bonitatem.

---

1) de doctr. chr. I 75. CSEL 80 S. 27 Z. 18ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1 S. 32 Mitte)
2) de doctr. chr. I 75,76. CSEL 80 S. 27 Z. 19ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1 S. 32)
3) Über die Bedeutung von referre ad im einzelnen, s. S. 119 dieser Arbeit.

U t i l i t a s

Wir finden im Text der Erörterung der Liebe Gottes zum Menschen ein Moment, das im sachlichen Zusammenhang mit der Darlegung für fruitio...sed si fruitur, eget bono nostro... steht, dadurch daß durch dieses der Ort der fruitio in dem appetitus-Schema ebenfalls herausgestellt wird, aber dazu noch die Bestimmung weiterführt. Während in der Aussage... sed si fruitur, eget bono nostro... nur die egestas als Voraussetzung der fruitio angegeben wurde, finden wir nun eine ergänzende Wendung, die in der fruitio eine utilitas (Nutzen) sieht, was in der schon weiter oben besprochenen frui-Definition aus de trin. 10,11 (17) berührt wird. [1]
In der oben zitierten Stelle

> "Ille igitur usus qui dicitur dei quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur,..." [2]

wird der usus dei vom usus des Menschen unterschieden, der also darin besteht, auf die eigene utilitas des Subjekts hinzuführen. Diese utilitas bedeutet die fruitio. Denn es heißt am Anfang dieses Textzusammenhanges:

> Sed neque sic utitur ut nos; nam nos res quibus utimur ad id referimus ut dei bonitate perfruamur,...

Die fruitio dei impliziert den höchsten Nutzen (summa utilitas):

> ...et ideo verus solus est dominus, quia non illi ad suam, sed ad nostram utilitatem salutemque servimus... nec ita sentiendum est quod diximus, nos illi ad utilitatem nostram sulutemque servire, tanquam aliud aliquid ab illo exspectemus quam eum ipsum, qui summa utilitas et salus nostra est. [3]

---

1) siehe S. 38 f dieser Arbeit!
2) de doctr. chr. I 76. Vgl. oben S. 45 u. 48.
3) de Gen. ad Litt. 8,11. CSEL 28,1 S. 248 Z.26ff. (M. Bd. 3,1 S. 382 Mitte)

Die utilitas ist also nicht eine mehr oder minder willkürliche Zugabe zur fruitio dei, sondern das Wesen der fruitio besteht im utilitas-Verhältnis, was jedoch nicht ohne weiteres eine Rückführung des frui auf uti impliziert. Dazu sagt R. Lorenz treffend: "...Im frui wird der Genießende der segnenden Wirkungen der res teilhaftig, sie ist gleichsam eine Sonne, von deren Strahlen er sich treffen läßt. Frui bedeutet eine Seinsförderung, einen Nutzen - utilitas. Utilitas enim quaedam fruentium in fructus nomine consideratur (de Gen. ad litt. 3,18). So halten wir als Ergebnis fest, daß frui ein utilitas-Verhältnis bezeichnet..." [1]

Es bleibt nun zu fragen, welcher Unterschied jetzt noch zwischen uti und frui besteht, wenn auch fruitio durch ein utilitas-Verhältnis bestimmt ist. Denn auch das uti richtet sich ja auf das utile, d.h. auf das, was nützt (prodesse). [2]

Nach den ursprünglichen Begriffsdefinitionen und erläuternden Darstellungen gilt das utilitas-Verhältnis für beide Begriffe. Der Unterschied besteht - und das ist ein wichtiges Moment - in der "Entfernung" des Aktes vom Zielobjekt. Bei uti haben wir ein mittelbares und bei frui ein unmittelbares utilitas-Verhältnis. Seeberg formuliert diese Bestimmung des frui folgendermaßen: "...Das frui ist also auch ein uti, aber es ist ein Brauchen einer Sache, die den Menschen durch sich selbst, d.h. als erreichter Zweck erfreut..." [3]

Augustin selbst beschreibt das Verhältnis von frui und uti untereinander und das beider zur beatitudo an einer bereits erwähnten Stelle folgendermaßen:

---

1) S. 83 a.a.O.
2) Non enim cuiquam prodest id quo male utitur; et quod non prodest, non utique utile est. Utile autem quidquid est, utendo est utile: ita nemo utitur nisi utili... de div. quaest. 83; 30 (Migne Bd. 6 S. 19/20.)
3) Dogmengeschichte II, S. 424 zitiert nach R. Lorenz a.a.O. S. 82: Anmerkung 15.

> Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur... 1)

Das mittelbare Verhältnis ist um des unmittelbaren willen da und wird, wenn der Akt in die fruitio eingegangen ist, abgelöst und beendet, da sein Zweck erfüllt ist.

Dieses utilitas-Verständnis der speziellen fruitio ist nur dann überraschend, wenn seine Herkunft vom gewöhnlichen Gebrauch bei Augustin nicht beachtet wird. 2)

d) Fruitio als Liebe

In einigen schon oben erwähnten Definitionen wird frui als inhaerere alicui rei propter se ipsam oder als (ei) cohaerere bestimmt. 3) Dieses Anhangen geschieht durch die Liebe (amore, dilectione). Die fruitio besteht also darin, in Liebe dem Gut der fruitio verbunden zu sein, anzuhangen. Dabei kommt der Liebe eine konstituierende Bedeutung zu; "... denn niemand bleibt in dem, was er ergriffen hat, außer durch die Liebe..." 4) Ähnlich, aber mit noch mehr Entschiedenheit hatte Augustin schon früher behauptet:

---

1) de doctr. chr. I 7. Vgl. oben S. 33, Anm. 1
2) frui vita: epist. 104,1 (3)... (Migne Bd. 2 S. 389 oben)
frui societate, unitate, caritate, pace, c. Cresconium 3,45 (49) (Migne Bd. 9 S. 523 oben)...
frui luxuriis: c. Gaudentium 1,38 (52) (Migne Bd. 9 S. 738 Mitte)
perfrui libertate: de peccat. mer. et remiss. 2,19 (33) (Migne Bd. 10,1 S. 280 unten)
perfrui contemplatione: de Gen.ad litt. 2,8 (17) (Migne Bd. 3,1 S. 270 oben)
frui rebus quas habet: enarr. in Psalm 8,4 (Migne Bd. 4,2 S. 1522 oben);
3) siehe vorher S.32 dieser Arbeit;
4) ...neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione... de fide et symbolo IX, 19. CSEL 41. S. 24 Z. 15ff. (Migne Bd. 6, S. 192 oben)

...cui inhaerere certe non valemus nisi dilectione, amore, caritate... 1)

Es kommt in diesen Bestimmungen also auf zwei Momente an. Die fruitio besteht in einer festen und sicheren Verbundenheit mit Gott, ja sogar mit Besitz Gottes (deum habere), und dieser wird gewährleistet durch die Liebe. Damit hat der appetitus sein Ziel erreicht, der Wille kommt zur Ruhe, und das Streben wird abgelöst durch die Liebe der fruitio:

voluntas illa perficitur, eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruentis... 2)

Aber auch wenn der appetitus seine Erfüllung und damit seine Ruhe gefunden hat, so daß er von der fruitio abgelöst ist, bedeutet das keineswegs die Aufhebung des eigenen Willens, sondern der Wille ist als die Potenz der Liebe auch die Kraft der fruitio:

...Sed ea voluntate, qua magis deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo et fruuntur maiestate ipsius ei uni lebentissime subditi. 3)

Dazu sagt R. Lorenz: "Daran, daß fruitio unter Liebe sich vollzieht, wird deutlich, daß der Gottes'genuß' ein willentliches Tun ist, Aktivität. Zwar kommt in der fruitio der strebende Wille zur Ruhe... doch ist er nicht ausgeschaltet. Wille begleitet das Genießen...Frui deo ist ein ruhender Wille..." 4) Aber bedeutet das nun nicht konsequent gedacht, daß die Liebe nur im Stand der Erfüllung des Strebens vollziehbar ist? Selbstverständlich gibt es die vollendete Liebe nur im vollen Besitz Gottes. Schon bei der Darstellung des Wesens der fruitio war dieses Problem begegnet. Es zeigt sich jedoch bei Augustin, daß auch der

---

1) de mor. eccl. cath. 1,14 (24) (Migne Bd. 1, S. 1321 unten)
2) de trin. 15,26 (47) (Migne Bd. 8 S. 1094 Mitte).
3) de vera relig. XIII 26, CCL. 32. S. 203. Z. 5 ff (M.Bd. 3,1S. 133 Mitte)
4) S. 102/103 a.a.O.

Liebesbegriff die dort berührte Dialektik des frui-Begriffs mitmacht [1], so daß auch im Status des appetere schon Liebe - wenn auch noch nicht in der endgültigen und erfüllten Form - möglich ist. Es kommt sogar vor, daß die so verstandene frui-Definition [2] für amare Verwendung findet, wenn es heißt, daß "...lieben nichts anderes ist als etwas wegen seiner selbst erstreben..." [3] Wir finden bei Augustin nicht nur keine exakten Abgrenzungen der Begriffe frui, appetere und diligere (amare), sondern sie sind hin und wieder miteinander vertauschbar. Während in der soeben angeführten Bestimmung frui durch amare ersetzt worden ist, so daß beide Begriffe mit der entsprechenden appetere-Bestimmung definiert werden können, gibt es andererseits auch Formulierungen, die frui bestimmen sollen, in denen appetere durch diligere ersetzt wird:

> ...sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata... 4) 5)

Bei dieser Mehrdeutigkeit der Begriffe, die im Zusammenhang steht mit der schon oben erwähnten Dialektik der fruitio und - wie sich noch im zweiten Hauptteil dieser Arbeit zeigen wird - mit dem Problem der Nächstenliebe im Rahmen der appetitus-Struktur der Ethik Augustins, kommt es zu Widersprüchen in seinen Aussagen: Denn einerseits wird dilectio (caritas, amor) mit fruitio gleichgesetzt...

---

1) s.S. 42 f dieser Arbeit!
2) de trin. 10,9 (17) (Migne Bd. 8 S. 983).
3) Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere-de div.quaest. 83,35 (1) (M.Bd. 6 S. 23 unten).
4) de doctr. chr. I 40. CSEL 80. S. 18, Z. 17ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 S. 26 Mitte)
5) ..., cum dicimus ea re nos perfrui quam diligimus propter se ipsam... de doctr. chr. I 73. CSEL 80, S. 27, Z. 5ff. (Migne 1 XXXI 33: Bd. 3,1 S. 32 oben).

cum dicimus ea re perfrui, quam diligimus propter se ipsam [1] ... Konsequent ist dann Gott als das höchste Gut der einzige, auf den sich der Liebesakt der Menschen richten kann:

> Amandus igitur solus Deus:omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda; utendum autem his ad huius vitae necessitatem... 2)

Liebe in diesem extremen Sinne wird als amare propter se verstanden und richtet sich ausschließlich auf die sapientia, wie es vor Augustins Bekehrung zum Christentum in dem Frühwerk Soliloquim heißt. Selbst die Freunde stehen ebenso wie das Leben (vita) und die Ruhe (quies) nur in einem mittelbaren oder vermittelnden Verhältnis auf die sapientia hin:

> ...Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam; cetera vero vel adesse mihi volo vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem,amicos... 3)

Andererseits kann aber auch uti mit dilectio bestimmt werden und zwar im Bereich der Nächstenliebe, wie schon gezeigt wurde. [4]

E x k u r s: Verhältnis von amor, caritas, dilectio

Im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Liebe verwendet Augustin die Begriffe amor, caritas und dilectio vielfach ohne Differenzierung. In der Schrift de diversis quaestionibus 83 macht er noch eine gewisse Unterscheidung. Danach wird amor allgemein als ein appetitus bestimmt, während unter caritas und dilectio nur der echte amor ver-

---

1) de doctr. chr. I, 73 (Migne 1 XXXI 33: Bd. 1 S. 32 oben)
2) de mor. eccl. cath. I, 20 (37) (Migne Bd. 1 S. 1327 Mitte).
3) Soliloquim 1,13 (22) (Migne Bd. 1 S. 881 Mitte).
4) de doctr. chr. I 40; siehe oben S. 37/38.

standen wird, d.h. derjenige, welcher sich im Bereich des Erlaubten hält und nach den res amandae strebt:

> Namque amor appetitus quiddam est...Amor autem rerum amandarum, caritas vel dilectio melius dicitur. 1)

Danach ist amor der weitere Begriff und scheint sich auch auf die res non amandae erstrecken zu können. Später in der Schrift de civitate dei wird diese Unterscheidung völlig beseitigt. Augustin beschäftigt sich dort im ganzen 7. Kapitel des 14. Buches mit dem Verhältnis der drei Begriffe amor, caritas und dilectio in der Heiligen Schrift. Er lehnt zunächst die Meinung derer ab, die annehmen, dilectio gelte nur im Bereich des Guten und amor nur im Bereich des Bösen:

> ...nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive caritatem aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutos esse, certissimum est. Sed viderint philosophi utrum vel qua ratione ista discernant. Amorem tamen eos in bonis rebus et erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur... 2)

Dann lehnt Augustin auch die Meinung ab, welche amor eine offene Bestimmung gibt und sowohl für den Bereich des Guten als auch für den des Bösen gelten läßt, während sie dilectio nur für den Bereich des Guten vorbehält. Diese Meinung kommt dem nahe, was Augustin in de divers.quaest. 83 noch behauptet [3] und als Unterscheidung herausgestellt hatte. Nun aber gibt es für ihn diesen Unterschied nicht mehr unter Berufung auf die Heilige Schrift:

> ...Sed scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris anteponimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit. Nam et amorem in bono dici iam osten-

---

1) de div. quaest. 83,35 (2) (Migne Bd. 6 S. 24 unten).
2) de civ. dei 14, 7. CSEL 40,2, S. 13, Z. 3ff. (M. 7, S. 410 Mitte)
3) de div. quaest. 83,35 (2) (Migne Bd. 6 S. 24 unten).

dimus. Sed ne quis existimet amorem quidem et in malo et in bono, dilectionem autem non nisi in bono esse dicendam, illud adtendat quod in psalmo scriptum est: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam (Psal. X 6). Et illud apostoli Joannis: Si quis dilexerit mundum, non est dilectio Patris in eo (1. Joann. II 15). Ecce uno loco dilectio et in bono et in malo... 1)

Deshalb kann R. Lorenz mit Recht feststellen: "...Die in der fruitio dei lebendige Liebe ist amor...Auch caritas und dilectio sind im Grunde gleichbedeutend mit amor." 2)

Bei allen Unklarheiten und sachlich begründeten Schwierigkeiten in der Bestimmung des Verhältnisses von fruitio, appetitus und caritas (dilectio, amor) - was bereits erörtert worden ist - ist dies doch völlig sicher und im ganzen Werk Augustins beibehalten, daß die Gottesliebe als caritas, amor oder dilectio in der fruitio dei besteht 3).

Die Gottesliebe in der Bestimmung der fruitio dei ist in der Ethik Augustins der feste und gesicherte Ausgangspunkt und das Maß der Orientierung, von dem her sowohl die Selbstliebe als auch die Nächstenliebe zu verstehen versucht werden. Diese Gottesliebe steht fest im ursprünglich angesetzten appetitus-Ansatz. Von da her werden einige eng miteinander verbundene Gedankenkreise erhellt, die unmittelbar aus dem Wesen der fruitio dei folgen:

aa) Fruitio und Selbstliebe

Die augustinische Bestimmung der Gottesliebe als fruitio

---

1) de civ. dei 14. CSEL 40,2, S. 13, Z. 10ff. (Migne Bd. 7, S. 410 Mitte).
2) S. 102 a.a.O.
3) Deshalb sagt R. Lorenz mit Recht: "Die Gottesliebe erscheint von Anfang an in Verbindung mit der fruitio dei..." S. 101 a.a.O.

bewährt sich in der von ihm selbst herausgestellten inhaltlichen Verbindung von Gottes- und Selbstliebe. Gleichzeitig wird damit das schon erwähnte utilitas-Moment der fruitio [1] besonders deutlich. Diese Verbindung von Selbstliebe und Gottesliebe kann nun zunächst so dargestellt werden, daß die Selbststeigerung und Selbsterfüllung, nach der diese Liebe strebt, willkürlich, d.h. durch den positiven Willen Gottes, von der Gottesliebe abhängig gemacht ist. Es handelt sich dann darum, daß die Selbsterfüllung als Belohnung der voraus vollzogenen Gottesliebe und die verweigerte Selbststeigerung als Bestrafung der nicht geleisteten Gottesliebe verstanden werden müßte. Es gibt tatsächlich Aussagen im Werke Augustins, die ein solches Verständnis zu fordern scheinen:

> Diligamus igitur...Deum ex toto corde..., quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus ...Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. 2)

Doch es handelt sich offenbar in diesem Text nur um ein vordergründiges Verständnis des Wesens der Gottesliebe und des Verhältnisses der Selbstliebe zu ihr. Wie der Kontext nämlich zeigt, bestimmt Augustin das Verhältnis beider Liebesformen wesentlich tiefer:

> Sed cetera videamus: videtur enim de homine ipso, id est, de amatore ipso nihil actum; sed parum dilucide qui hoc arbitratur intelligit. Non enim fieri potest ut se ipsum qui Deum diligit, non diligat: imo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit ut summo et vero perfruatur bono: quod si nihil est aliud quam Deus sicut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest quin sese amet, qui amator est Dei? 3)

---

1) oben S.49.
2) de mor. eccl. cath. 1,25 (47)(Migne Bd. 1 S. 1331 oben).
3) de mor. eccl. cath. 1,26 (48) (Migne Bd. 1 S. 1331 Mitte).

Nach dieser Bestimmung kann es gar keine Gottesliebe geben, die nicht auch echte Selbstliebe bedeutet. Im folgenden Text wird besonders klar betont, daß es sich in der Selbstliebe und der Gottesliebe im Grunde nicht um zwei Gestalten der Liebe handelt, sondern nur um eine einzige Gestalt, die als Gottesliebe Selbstliebe bedeutet:

> ...videlicet ut intelligeretur nullam esse aliam dilectionem, qua quisquam diligit se ipsum, nisi quod diligit deum. 1)

Augustin steigert sich sogar bis zu der Feststellung, daß es sich um das Gegenteil wahrer Selbstliebe, um Selbsthaß handelt, wenn einer seine Selbstliebe nicht in der Gottesliebe versteht. 2) Augustin beschränkt die Selbstliebe sogar ganz auf die Gottesliebe, wenn er feststellt, daß nur der allein sich zu lieben versteht, der Gott liebt... imo vero solus se novit diligere qui Deum diligit... Diese Behauptung begründet er mit der Darstellung der Gottesliebe als Sorge darum, zur fruitio des höchsten Gutes, das ist Gott, zu gelangen. Danach ist die Gottesliebe, wenn sie als fruitio summi boni verstanden wird, nicht mehr nur Voraussetzung und Bedingung für die Erlangung der Selbststeigerung in der fruitio, wonach der Mensch in der Selbstliebe strebt, sondern Gottesliebe bedeutet wahre Selbstliebe und umgekehrt. Die echte Selbstliebe ist die Kehrseite der Gottesliebe in demselben Akt.

> ...Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum... 3)

---

1) epist. 155,4 (15). CSEL 44, S. 445, Z. 12ff. (M. 2-S. 672 unten)
2) Qui enim aliter se diligit, potius se odisse dicendus est; ... epist. 155,4 (15). CSEL 44, S. 445, Z. 14 f. (Migne Bd. 2-S. 672 unten)
3) de mor. eccl. cath. 1,26 (49) (Migne Bd. 1, S. 1331 unten).

Aus dieser Zuordnung von Gottesliebe und Selbstliebe erhellt - wie schon erwähnt - das Wesen der Gottesliebe als eines utilitas-Verhältnisses, wie es vorher bei der Darstellung der fruitio aufgezeigt worden ist. [1] Augustin bezeichnet dieses Moment an der fruitio, das in der Selbstliebe besteht, in der Schrift de doctr. chr. ausdrücklich als utilitas:

> ...Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum;...
> Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est 2)

bb) Caritas und Cupiditas

Wie aus der oben angeführten Stelle...Qui enim aliter se diligit, potius se odisse dicendus est ...[3] hervorgeht, handelt es sich hier in der Verknüpfung mit der Gottesliebe um die wahre Selbstliebe, die eine mögliche, nämlich heilsame Form der Selbstliebe ist - wie schon gezeigt. Gegenüber der caritas, als der Einheit von Gottesliebe und geordneter, wahrer Selbstliebe, besteht die falsche Selbstliebe, die cupiditas, in der Verkehrung der aufgegebenen Ordnung, in der Zerstörung der Hinordnung der Selbstliebe auf Gott. Über dieses angedeutete Verständnis der wahren Selbstliebe hinaus bleibt zu untersuchen, was Augustin im ganzen unter caritas im Gegensatz zur cupiditas versteht. Von daher dürfte auch sein Liebesbegriff im Verhältnis zur appetitus-Struktur im Ansatz seiner Ethik erhellen.

Caritas und cupiditas heben sich gegenseitig auf.

---

1) oben S. 49.
2) de doctr. chr. III 37/38. CSEL 80, S. 89 Z. 12ff. (M. 3 X 16: 3, 1 S. 72 o.)
3) s. Seite 58, Fußnote 2.

...Caritatis autem venenum est, spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Nutrimentum eius est, imminutio cupiditatis...Est autem cupiditas, amor adipscendi aut obtinendi temporalia. 1) 2)

Letztlich stehen sie zueinander im Gegensatz von gut und böse, was besonders in Augustins Auseinandersetzung mit den Pelagianern zum Ausdruck kommt:

...Nam quis praeter vos (sc. Pelagianos) cupiditatem esse negat malum, qua cupiuntur mala?... 3)

Diese cupiditas ist nicht nur ein Übel unter anderen, sondern sie ist die Wurzel aller Übel, auch der moralischen Übel, wie die caritas die Wurzel alles Guten ist:

...Quomodo enim radix omnium malorum cupiditas sic radix omnium bonorum caritas est... 4)

Die objektive Differenz der cupiditas gegenüber der caritas wird geklärt durch eine begriffliche Unterscheidung von der appetitus-Struktur her, durch eine Orientierung an frui-uti. Danach besteht die sittliche Verfehlung der cupiditas in der Verzerrung der Güterordnung, im Vertauschen der frui- bzw. uti-Objekte:

...Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus...5)

---

1) de div. quaest. 83, 36 (1) (Migne Bd. 6 S. 25 oben).
2) ...Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur. - de doctr. chr. III, 38 (Migne 3 X 16: Bd. 3,1 S. 72 oben) CSEL 80 S. 89, Z. 24ff;
3) c. Julianum, opus imperf. 4,58 (Migne Bd. 10, 2 S. 1366 Mitte).
4) enarr. in Psalm 90,8 CCL. 39 S. 1260. (Migne 4,2 S. 1154.
5) de div. quaest. 83; 30 (Migne Bd. 6 S. 19 unten).

Ausdrücklich wird der sachliche Zusammenhang von frui-uti mit der cupiditas-Problematik hergestellt an folgender Stelle:

> ...Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem... 1)

Dadurch wird deutlich, daß caritas und cupiditas nicht zu unterscheiden sind nach selbstloser benevolentia-Liebe einerseits und appetitus-Liebe andererseits, sondern: die appetitus-Struktur der Ethik gilt umfassend und durchgängig. Im Rahmen dieser Struktur stehen die sittlichen Extreme: gut und böse, wahre Liebe (caritas) und sittliche Unordnung (cupiditas). Die egestas als Voraussetzung des Strebens nach der fruitio summi boni ist im guten Sinne die Ursache der caritas und in der sittlichen Verfehlung die Veranlassung zur cupiditas.

Da offensichtlich das Kriterium der Unterscheidung von caritas und cupiditas letztlich die echte fruitio ist, bleibt zu prüfen, welche Objekte für die wahre fruitio zugelassen sind und welche nicht. Gott ist natürlich das eigentliche und ursprüngliche fruitio-Objekt, wie schon aufgewiesen wurde. In der Diskussion der Nächstenliebe im ersten Buch von de doctr. chr. gestattet sich Augustin ein frui in Deo und später, im dritten Buch, propter Deum für die Nächstenliebe. 2) Deshalb ist folgerichtig, wenn Augustin nun im dritten Buch dieser Schrift caritas und cupiditas danach bestimmt:

> Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet non propter deum...3)

---

1) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8 S. 968 oben).
2) Siehe hierüber 2. Hauptteil dieser Arbeit, bes. S. 101 ff.
3) de doctr. chr. III, 37 (16). CSEL 80, S. 89, Z. 12ff. (M. Bd. 3,1 S. 72; 3 X 16).

Gegenüber der Darstellung im Soliloquium ist das schon eine Ausweitung der frui-Bestimmung zugunsten des Menschen ebenfalls als frui-Objekt.

Später scheint Augustin ein neues Kriterium für die Unterscheidung von cupiditas und caritas aufgestellt zu haben: das der Hinordnung auf Gott (referre ad Deum). Dies wird im 2. Teil der vorliegenden Arbeit herauszustellen sein. [1]

cc) Frutio und Perfectio

Die fruitio dei in ihrer Zweiseitigkeit als Gottesliebe und Selbstliebe führt zur Vollendung des Subjekts der fruitio:

> ...Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruatur... [2]

Und die Folgerung daraus für das sittliche Verhalten ist der Aufruf zur grenzenlosen Gottesliebe, um die beatitudo zu erhalten. [3] Diese Auffassung von der Gottesliebe hat auch beim reifen Augustin offenbar keine Änderung erfahren, denn auch in der Schrift de civitate dei gilt noch das gleiche Bedingungsverhältnis von Gottesliebe als fruitio und perfectio und beatitudo. [4]

---

1) Siehe S. 122 f.
2) de mor. eccl. cath. 1,25 (46) (Migne Bd. 1 S. 1331 oben).
3) Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, quicumque ad vitam aeternam proposuimus... de mor. eccl. cath. 1,25 (46) (Migne Bd. 1 S. 1331 oben).
4) ...Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis adpetitionis est finis..., ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum...nullum est aliud, quam illi cohaerere ... Hoc bonum diligere...praecipimur; ad hoc bonum debemus et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta, in quibus tota lex pendet et prophetae...Ut enim homo se diligere nosset, constitutus est ei finis, quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset; non enim qui se diligit, aliud vult esse quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo. de civ. dei 10,3 CSEL 40,1. S. 450, Z. 10ff. (Migne Bd. 7 - S. 280/81);

Diese perfectio geschieht durch das summum bonum, das Objekt der fruitio; [1] die fruitio als Erfassung des summum bonum umschließt alle geistigen und moralischen Werte: sie bedeutet in ihrer vorläufigen Form das Ringen um Wahrheit und das Bemühen um Wahrung der moralischen Ordnung, den Gehorsam gegenüber Gottes Ordnung, und in ihrer endgültigen Gestalt den Wahrheitsbesitz und die volle Unterordnung unter Gott. [2]

---

1) ...Finem boni ergo nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit;... de civ. dei 19,1. CSEL 40,2 S. 363, Z. 13ff. (Migne Bd. 7, S. 621 Mitte)

2) V e r i t a s: Quapropter non est praecipue videndum in hac quaestione, quae de Trinitate nobis est, et de cognoscendo Deo, nisi quid sit vera dilectio, imo vero quid sit dilectio ...Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus... de trin. 8,7 (10) (Migne Bd. 8 S. 956).

Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruatur...de mor.e.c.1,25 (46) (M. Bd. 1 S. 1331)

V i r t u s: Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei... Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae. - de mor. eccl. cath. 1,15 (25) (Migne Bd. 1 S. 1322 oben).

D i s c i p l i n a: Initium enim illius verissima est disciplinae concupiscentia. Cura ergo disciplinae dilectio est; et dilectio custoditio legum illius est... de scriptura sacra (de libro sapientiae) (Migne 3,1 S. 948 Mitte).

O b o e d i e n t i a: Cuius enim non est Deus, qui est verus Deus? Sed tamen proprie eorum est, qui eo fruuntur, qui ei serviunt, qui libenter sub ipso sunt... enarr. in Psalm. 139,10 CCL 40, S. 2018. (Migne Bd. 4,2 S. 1809 oben)

4) Der Bonum - Begriff

Nach der Darstellung der fruitio liegt im Rahmen des Aufweises der appetitus-Struktur der Ethik Augustins die Erörterung des entsprechenden B o n u m -Begriffes an:

In der Schrift de doctrina christiana lehnt Augustin die Bestimmung frui für die Liebe Gottes zum Menschen mit der Begründung ab: sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. [1] Gegenstand der fruitio ist also ein bonum und zwar nicht ein beliebiges, sondern von der Qualität, daß es ein Bedürfnis des Subjekts der fruitio ausfüllen und beseitigen kann. Die fruitio als Bestimmung der Liebe Gottes zum Menschen ist also unmöglich, weil einerseits bei Gott keine egestas vorliegt und es andererseits dementsprechend kein bonum gibt zur Beseitigung einer solchen egestas. Denn alles Gut, was wir unser nennen, ist entweder er selbst oder von ihm, wie Augustin sagt. Er bringt dann einen Vergleich mit dem Licht und den beleuchteten Gegenständen und fragt, ob jemand daran zweifeln können, daß das Licht nicht der Unterstützung derjenigen Dinge bedürfe, welche es selbst beleuchtet hat. [2] Am Ende der Erörterung der Liebe Gottes, die er abschließt mit der Feststellung... Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert..., sieht sich Augustin gezwungen, diese Bestimmung der bonitas Gottes näher zu erklären. Dabei bringt er eine kurze Darstellung seines metaphysischen bonum-Begriffs:

> ...Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Porro quia etiam iustus est, non impune mali sumus; et in quantum mali sumus, intantum etiam minus sumus. Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est...Et cetera quae sunt, et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint, in quantum acceperunt ut sint... 3)

---

1) de doctr. chr. I, 74. Vgl. oben S. 44/45.
2) Omne enim nostrum bonum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore quas ipsa illustraverit? de doctr. chr. I, 74 CSEL 80, S. 27 Z. 12 ff. (Migne 1 XXXI 33 Bd. 3,1, S. 32 oben)
3) de doctr. chr. I, 75. CSEL 80, S. 27, Z. 20ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32 Mitte)

Soweit also etwas ist, ist es gut, und soweit es schlecht ist, ist es nicht. Dabei ist Gott das höchste Gut, weil er am meisten Sein hat. Auf eine kurze, in der Scholastik gebräuchliche Formulierung gebracht, würde es lauten: Ens et bonum convertuntur.

Mit dieser Einführung durch die Erörterung von de doctr. chr. I, 74f. ist kurz die Zweiseitigkeit der bonum-Lehre Augustins berührt, eine Zweiseitigkeit, die durch die Verschiedenheit des Aspektes begründet ist; denn Augustins Verständnis des Guten steht einerseits unter der Hinsicht des Seins überhaupt und bezweckt dann mehr allgemein-metaphysische Einsichten: bonum qua ens (perfectum), und steht andererseits unter dem Aspekt des appetere-Objekts und macht so ein wesentliches Stück seiner Lehre von der Sittlichkeit aus: bonum qua appetibile (perfectivum).

a) bonum qua ens (perfectum)

Provoziert durch die Auseinandersetzung mit den Manichäern, die zur Erklärung des Bösen in der Welt neben dem Prinzip des Guten ein zweites, nämlich außerhalb des Guten liegendes Prinzip, das des Bösen, annehmen zu müssen glaubten, kommt Augustin zu einer knappen aber ausführlichen Darstellung seines Begriffs des bonum qua ens in seiner Schrift 'de natura boni':

> Nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parva... [1]

(30)

Gott als das höchste Seiende überhaupt, über das hinaus es nichts Höheres mehr gibt, wird am Anfang des ersten Kapitels als summum bonum, das eine dreifache Bestimmung impliziert, verstanden. [2] Das höchste Seiende bedeutet

---

1) de nat. boni 3. CSEL 25,2. S. 856, Z. 10ff. (M.8, S.553o.)
2) Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. de nat. boni 1. CSEL 25,2, S. 855, Z. 3ff. (M. 8, S. 551 u.)

danach in der Weise das höchste Gut, als es durch eine unüberholbare absolute Vollkommenheit mit den Qualitäten der Unveränderlichkeit, der Ewigkeit und der Unsterblichkeit ausgezeichnet ist. Gott ist als summum ens das summum bonum, weil er das ens perfectum schlechthin ist. Aber auch alles andere in der Welt ist gut, weil es Geschöpf Gottes ist. Die geschöpflichen Güter können gar nicht unabhängig vom summum bonum sein; sie sind getragen vom höchsten Gut, sie sind ihm verwandt (propinquus), aber nicht aus seiner Natur (de illo), sondern von ihm (ab illo) aus dem Nichts (ex nihilo) geschaffen: sie unterscheiden sich daher vom summum bonum dadurch, daß sie dem Wechsel und der Veränderlichkeit unterliegen: [1]

Die dem summum bonum als Schöpfer und den übrigen bona als Geschöpfen gemeinsame Qualität ist die Gutheit. Denn alles Seiende ist gut, soweit ihm Sein zukommt. [2] Natura und ens verwendet Augustin synonym. In dieser Hinsicht wird auch der Schöpfer, das summum bonum, als natura verstanden. [3]

---

1) ...cetera omnia bona nonnisi ab illo sunt, sed non de illo. de illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt...Quia ergo bona omnia, sive magna sive parva, per quoslibet rerum gradus non possunt esse nisi a deo; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero deo, quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono... de nat. boni 1. CSEL 25,2, S. 855 Z. 5ff. (Migne Bd. 8 S. 551f.)

2) omnis autem natura, in quantum natura est, bonum est... de nat. boni 1. CSEL 25,2 S. 855 Z. 15f. (M.Bd. 8-S. 551)

3) ... a quo summo, ut dictum est, atque incommutabili bono universam conditam dicit esse creaturam naturasque omnes bonas, quamvis impares Creatori, quia ex nihilo creatas...: ita ut omnino nulla natura sit, quae non aut ipse sit aut ab ipso facta sit; ut quantacumque aut qualiscumque natura sit, in quantum natura est, bonum est. c.Julianum Pelag. 1,8 (36) (M. Bd. 10,1 S. 666 unten).

In der ihnen gemeinsamen bonitas unterscheiden sich die natura des Schöpfers und die des Geschöpfes in Hinsicht auf die Beständigkeit bzw. Unzerstörbarkeit.

> ...ac per hoc omnis natura, quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut deus est. Omnis autem natura, quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est... 1)

So weit natura und ens gleichgesetzt sind und als bona verstanden werden, kann eigentlich nicht mehr von einer natura mala gesprochen werden; denn das malum muß in Entsprechung zur Gleichsetzung von natura und bona als defectus, privatio boni oder als vitium naturae bestimmt werden:

> Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi vel speciei vel ordinis naturalis. 2) 3)

Mit der Bestimmung des bonum als natura incorrupta ist das bonum als ens perfectum herausgestellt:

Die perfectio kommt der natura in dreifacher Hinsicht zu:

(1) Jedes ens überhaupt ist als natura bona und incorrupta ein perfectum, da die malitia in einer privatio boni be-

---

1) de nat. boni 6. CSEL 25,2, S. 857 Z. 27ff. (Migne Bd. 8, S. 554 oben)
2) de natura boni 4. CSEL 25,2, S. 857, Z. 3ff. (Migne Bd. 8 S. 553 Mitte)
3) Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus, Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intelligimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse; nec aliquid esse malum nisi a bonitate defectum. Sed cuius defectum, nisi alicuius sine dubitatione naturae? Quia et ipsa voluntas mala, nonnisi alicuius voluntas est profecto naturae...quoniam natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam vero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum...c. Julianum Pelag. 1,8 (37) (Migne Bd. 10,1, S. 666 untenf).

steht und nicht in einer Teilhabe (participatio) an einer bösen Natur:

> ...mala igitur natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; ... 1)

(2) Ein Seiendes, das im Rahmen der geschöpflichen Ordnung seine Wesensbestimmung erfüllt, ist incorruptum und soweit auch perfectum: das Auge z.B. ist perfectum, wenn es sehen kann, denn dafür ist es bestimmt. Unter dieser Voraussetzung kann Augustin unter Umständen ein im geschöpflichen Kosmos weiter unten stehendes Bonum als incorruptum bezeichnen gegenüber einem höher stehenden, das corruptum - wenn auch immer noch melius - ist.

> Fieri autem potest, ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est ... 2)

Um eine perfectio in dieser Hinsicht handelt es sich auch bei der durch die Sittlichkeit zu erstrebenden beatitudo des Menschen. 3)

(3) Die perfectio im vollen und eigentlichen Sinne ist Gott als dem summum bonum vorbehalten, ausgezeichnet durch die Unzerstörbarkeit. 4)

Damit sind die allgemeinsten Bestimmungen des Wesens des bonum und des malum gegeben. In der Schrift de natura boni gibt Augustin darüber hinaus noch etwas speziellere Bestimmungen des Guten und des Übels. Er faßt die drei Grös-

---

1) de nat. boni 4. CSEL 25,2 - S. 857, Z. 5ff (Migne Bd. 8 S. 553 Mitte)
2) de nat. boni 5. CSEL 25,2, S. 857, Z. 9ff. (M. Bd. 8, S. 553 u.)
3) siehe S. 62 f.
4) ac per hoc omnis natura, quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut deus est... de nat. boni 6. CSEL 25,2 S. 857, Z. 27 f (Migne Bd. 8, S. 554 oben).

sen: Modus - species - ordo (Maß, Gestalt, Ordnung) als generalia bona, die von Gott den geschaffenen Dingen zugeordnet sind. Gott selbst steht über jedem Maß, jeder Gestalt und Ordnung der Kreatur. Die Güte der geschaffenen Dinge hängt davon ab, wieviel Maß, Gestalt und Ordnung ihnen zukommt. [1] [2]

Dementsprechend besteht die malitia in einem Mangel an modus, species, ordo oder in einer corruptio:

> Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum, quod nihil aliud est quam corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis. mala itaque natura dicitur quae corrupta est... [3]

Ordnung der Güter:

Entsprechend der Grundbestimmung, daß ein Ding soweit gut ist, als es am Sein teil hat, wird das All des Seins in vier Bereiche geordnet verstanden. Das summum bonum, von dem alles geschaffen ist und das alles im Sein erhält, ist Gott. Zur nachfolgenden Ordnung gehören die 'Güter', die dem höchsten Gut anhangen können, um der Glückseligkeit willen. In diesen Kreis gehören Engel und Menschen. Der dritte Bereich umfaßt die natura sentiens, d.h. also die Tier- und Pflanzenwelt, und zum vierten Kreis gehören die

---

1) Nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parva; a quo est omnis modus, sive magnus sive parvus; a quo est omnis species... a quo omnis ordo...omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. haec itaque tria: modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis...deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem,... de nat. boni 3. CSEL 25,2, S. 856, Z. 10ff. (M. 8, S. 553 o.)

2) vgl. auch de vera religione XVIII 35, Z.1ff. CCL. 32, S. 208f. (Migne Bd. 3,1, S. 137 oben)

3) de nat. boni 4. CSEL. 25,2, S. 857, Z. 3ff. (Migne Bd. 8, S. 553 Mitte)

toten Wesen, die auch noch ohne Sinne sind. [1] Die hierarchische Weltordnung steigt nach der Aussage von de civitate dei vom Kreis der geringsten Güter, denen Sinne und ratio fehlen, über die entsprechend besseren, weil besser vom Schöpfer ausgestatteten Güter der natura sentiens über die bona, zu deren Wesensbestimmung es gehört, im Anhangen am summum bonum Glückseligkeit zu erlangen, zum summum bonum. Dabei handelt es sich um eine vom Schöpfer eingerichtete feste Seinsordnung, die nicht durchbrochen werden kann. Von einem malum kann erst gesprochen werden, wenn innerhalb der aufgezeigten Güterordnung ein Mangel vorliegt.

aa) Summum bonum: In der aufgezeigten Güterordnung ist das summum bonum dasjenige, welches unveränderlich ist, sich selbst immer gleich bleibt und niemals eine corruptio erfahren kann. Es unterliegt nicht dem Strom der Zeit und ist das Gut, von welchem im wahrsten Sinne das Sein ausgesagt wird:

> ...Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam

---

1) Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum; ea vero, quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verum tamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Quamquam ergo summa non sint, quibus est Deus maius bonum: magna sunt tamen ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt, ut beata sint, inmutabili bono, quod usque adeo bonum eorum est, ut sine illo misera esse necesse sit. Nec ideo cetera in hac creaturae universitate meliora sunt, quia misera esse non possunt. Neque enim cetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia caeca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in eam non cadit miseria. de civ. dei 12,1. CSEL 40,1 S. 567, Z. 10ff. (M. Bd. 7, 349 unten)

habebat antea, non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. 1) 2)

bb) Magnum bonum: Hier handelt es sich der Güterordnung entsprechend um 'magna bona', welche die Fähigkeit haben, durch Anhangen an das höchste Gut die Glückseligkeit zu erlangen, also um die Menschen. 3) Die Bestimmung...quae adhaerere possunt ut beata sint...ist nicht eine unbedeutende Zugabe, sondern sie macht das Wesen dieser magna bona aus. Beim Menschen muß deshalb in der Bestimmung eines malum unterschieden werden. Es kann bei ihm ein unverfügbarer oder auch unverschuldeter Seinsmangel vorliegen in der Weise einer gewöhnlichen privatio (corruptio, defectus), wenn etwas fehlt oder zerstört ist, was dem Menschen natürlicherweise zukommt, wenn z.B. ein Organ fehlt oder zerstört ist. Es handelt sich dann um die gleiche Art privatio, wie sie in entsprechender Form auch beim Tier und beim leblosen Wesen vorkommen kann. Aber damit ist jedoch das eigentliche malum beim Menschen nicht getroffen. Denn diesen magna bona, zu denen sowohl Engel als auch Menschen gehören und deren Wesensbestimmung (natura) darin besteht, durch Anhangen an das höchste Gut die beatitudo zu erlangen und auf diese Weise ihren Mangel (indigentia) zu beseitigen, besteht das eigentliche malum dementsprechend darin, diese Bestimmung zu verfehlen durch die Nichtbeachtung oder das Verweigern des Anhangens an das höchste Gut. Diesen Mangel nennt Augustin vitium. 4) Es ist

---

1) de mor. eccl. cath. 2,1 (1) (Migne Bd. 1, S. 1345 oben)
2) ebenso in de vera religione XIX 37 Z. 11f. CCL. 32, S. 210!
3) magna sunt tamen ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt, ut beata sint, immutabili bono... de civ. dei 12,1. CSEL 40,1 S. 567, Z. 14ff. (Migne Bd. 7, S. 349)
4) ...Quod cum ita sit, huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut, licet sit ipsa mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere vitium est. de civ. dei 12,1. CSEL 40,1 S. 567, Z. 24 ff (M. Bd. 7, S. 349f).

nun Augustin besonders wichtig, bei seiner Auseinandersetzung mit der Lehre der Manichäer darauf hinzuweisen, daß auch mit der Bestimmung dieses malum keine negative Aussage über das Wesen (natura) dieser magna bona an sich gemacht ist. Im Gegenteil: die Natur ist gut, und der Tadel (vituperatio) eines solchen vitium unterstreicht die Größe des wahren Wesens dieser Natur. Es handelt sich auch bei diesem malum wiederum um einen Seinsmangel, eine privatio. Augustin bringt sogar ausdrücklich den Vergleich mit körperlichen Mängeln, z.B. der Blindheit, [1] und verwendet dabei auch den Begriff vitium [2]

cc) Moralischer bonum Begriff: Mit diesen Bestimmungen befindet sich die Untersuchung im Bereich des Sittlichen. So hat es auch Augustin verstanden, wenn er das Streben nach Glückseligkeit mit Sittlichkeit identisch sieht. Dabei bestimmt er einen Mangel in diesem Bereich mit demselben Begriff (vitium) wie den Seinsmangel im allgemeinen...mala intelligamus vitia naturarum... [3] Darüber hinaus bezeichnet er diesen Mangel im Bereich des Sittlichen auch als Schaden (noxium): [4]

In seinem Frühwerk de beata vita hatte Augustin diesen Mangel als Torheit (stultitia) dargestellt, [5] konsequent

---

1) Omne autem vitium naturae nocet ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur quae adhaeret Deo, non natura differt ista, sed vitio; quo tamen etiam vitio valde magna multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. Cuius enim recte vituperatur vitium, procul dubio natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonestatur natura laudabilis. Sicut ergo, cum vitium oculorum dicitur caecitas, id ostenditur, quod ad naturam oculorum pertinet visus;...Quam porro magna sit laus adhaerere Deo, ut si vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte sine errore sine molestia perfruatur, quis digne cogitare possit qut eloqui? de civ. dei 12,1. CSEL 40,1, S. 567f., Z. 29ff. (M. 7, S. 350)

2) Siehe dazu S. 67, bes. Anm. 3.

3) c. Julianum Pelag. 1,8 (37) (Migne Bd. 10,1, S. 666 unten)

4) ...Quapropter etiam vitio malorum angelorum, quo non adhaerent Deo, quoniam omne vitium naturae nocet, satis manifestatur Deum tam bonam eorum creasse naturam, qui noxium sit non esse cum Deo... de civ. dei 12,1. CSEL 40,1, S. 568 Z. 13 ff. (Migne Bd. 7 S. 350 Mitte)

5) de beata vita 4,28. CSEL 63, S. 110 Z. 10ff. (M. Bd. 1 S. 973 o.)

entsprechend der Bestimmung der beatitudo als sapientia. Eine andere dort verwendete Bezeichnung ist Nacktheit (nuditas) mit der Begründung, daß die egestas animi in einem 'habere'non habere' (das Nichthaben haben) bestehe.

Für das sittliche Wesen, zu dessen Natur es also gehört, durch Anhangen an das höchste Gut die beatitudo zu erlangen, stellt sich der Weltkosmos in einer anderen Ordnung vor. Aus der Perspektive des nach Vollendung strebenden Menschen ergibt sich die rerum divisio, wie sie von Augustin in de doctr. chr. aufgestellt wird. [1] Danach ergibt sich eine Dreiteilung, wie schon erwähnt [2], in folgender Ordnung:

1) Dinge (res), die als Objekte für die fruitio bestimmt sind,
2) Dinge, die zum Gebrauch bestimmt sind auf die fruitio hin und
3) Dinge, die Subjekte des frui und uti sind.

Das moralische Wesen Mensch ist noch nicht gut, wenn es in sich ruht, sondern es ist gezwungen, die Weltordnung wahrend und beachtend Stellung zu nehmen und Akte zu setzen, wenn es das ihm bestimmte Ziel erreichen will, nämlich zur fruitio zu gelangen. Wie Augustin in de trinitate [3] feststellt, ist die Seele zwar schon gut, soweit sie Sein hat, ja sie ist sogar besser als der Körper, aber es verbleiben ihr noch die Willensakte, wodurch sie noch besser (praestantior) wird; und wenn sie diese Willensakte unterläßt, dann wird sie schuldig. Damit die Seele moralisch gut wird, muß

---

1) de doctr. chr. I, 7 (Migne 1 III 3 Bd. 3,1, S. 20 unten) CSEL 80, S. 9 Z. 24 ff.
2) oben S.36
3) ...sed ideo, nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior; quam si neglexerit, iure culpatur, recteque dicitur non bonus animus... de trin 8,3 (4) (Migne Bd. 8, S. 950 oben)

sie mit ihrem Willen sich richten (convertere) auf das Gut, von dem sie geschaffen wurde, so daß sie überhaupt existiert. Dann entspricht der Wille der Natur, und die Seele wird vollendet im Guten:

> ...Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis... 1)

Durch dieses Verhalten erreicht der Mensch durch seinen Willen, der selbst als ein medium bonum von Augustin bestimmt wird, die prima et magna hominis bona:

> Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat 2)

Damit ergibt sich dann für die Menschen selbst, also für die res quae fruuntur et utuntur, folgende Güterordnung:

1) Die species corporum ist das geringste Gut = minimum bonum
2) der Wille, das Instrument der Aktsetzung und damit der Vollendung des Menschen, ist ein mittleres Gut = medium bonum
3) die Tugenden sind die schon genannten großen Güter des Menschen = magna (hominis) bona
4) die beata vita aber, die im vorläufigen Status des Menschen erstrebt wird durch das Anhangen an das höchste Gut und im endgültigen Status erreicht wird, ist das eigentliche und erste Gut des Menschen = proprium et primum hominis bonum. 3)

---

1) de trin. 8,3 (5) (Migne Bd. 8, S. 950 Mitte)
2) de lib. arb. II 199. CSEL 74, S. 86, Z. 28ff. (Migne Bd. 1, S. 1269 oben)
3) Virtutes...magna bona sunt; species...corporum...minima bona sunt;...potentiae vero animi...media bona sunt. Voluntas ergo, quae medium bonum est...vita...beata...proprium et primum est hominis bonum... de libero arbitrio II 191/192 u. 196 CSEL 74, S. 85ff., Z. 7ff. (Migne Bd. 1, S. 1268 oben)

Der Begriff magna bona taucht als spezielle Bestimmung in der Güterordnung Augustins also zweimal auf: in der Schrift de civ. dei werden bei der Aufstellung der objektiven Weltordnung Engel und Menschen als die Wesen, die dem höchsten Gut anzuhangen bestimmt sind, gegenüber den untergeordneten Sinneswesen und leblosen Wesen als magna bona aufgefaßt. Andererseits werden in der Schrift de libero arbitrio, also in einer bedeutend früheren Schrift, Wesenseigenschaften der magne bona, also der Menschen und Engel, nämlich die Tugenden als magna hominis bona bezeichnet gegenüber der beatitudo als primum hominis bonum, der voluntas als medium bonum und der species corporum als minimum bonum.

E x k u r s: Erkenntnis der Güterordnung

Sein proprium und primum bonum, die beatitudo, muß der Mensch im moralischen Verhalten zu erlangen suchen durch Anhangen an das höchste Gut und durch rechtes Einsetzen und Gebrauchen der untergeordneten Güter in der Absicht, die fruitio zu erreichen. Bevor aber der Wille Akte solcher Art setzen kann, muß die Güterordnung erkannt sein. Augustin geht davon aus, daß dem Erkenntnisvermögen des Menschen der Begriff (notio) des Guten schlechthin eingepflanzt (impressa) ist, so daß der Mensch in der Lage ist, danach zu unterscheiden und z.B. auf die Güterwelt durch Billigung (probare) und durch Vorziehen (praeponere) zu reagieren. [1] Die so verschaffte Erkenntnis des Guten selbst, d.h. des höchsten Gutes, nach dem der Mensch um der beatitudo willen strebt, zeigt auch nach Auffassung Augustins alle anderen Güter. Er vergleicht dieses Verhältnis mit dem Licht der Sonne und den beleuchteten Dingen.

---

1) ...bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes ita Deum videbis...vere iudicamus nisi esset nobis impressa notitio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponaremus... de trin. 8,3 (4) (Migne Bd. 8, S. 949 unten).

Danach wählen die Menschen im Lichte der Sonne das aus, was sie gern ansehen, obwohl sie lieber das Licht selbst, die Sonne, sehen möchten, wenn sie dazu fähig wären. [1]

b) Bonum qua appetibile (quoad nos)

Zu untersuchen bleibt noch ein wesentliches Stück, ja in Hinsicht auf den Liebesbegriff bei Augustin das wichtigste Stück der Analyse des bonum-Begriffs: Die vorher aufgewiesenen Differenzen und Abstufungen der Güter bewirken eine Seinsdynamik als Voraussetzung für das Streben, durch das jedes Seiende seine ihm eigene perfectio zu erreichen sucht in der Überwindung einer corruptio. Die Seinsfülle des Menschen besteht in der beatitudo, die nur in der fruitio dei selbst erreichbar ist:

> ...et in rebus a deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum, quo beata sit, nisi deus... [2]

Die dem summum bonum untergeordneten Güter stehen als Objekte des uti in der Funktion der Vermittlung auf die fruitio summi boni und damit auf die beatitudo hin. Wie sich im folgenden zeigen wird, enthält der bonum-Begriff in dieser Für-Relation (bonum quoad nos) ein weiterführendes, wichtiges Moment: das bonum wird, wie H. Arendt dies ausdrückt, "...Korrelat des appetitus, der sein bonum erstrebt. Dieses bonum gilt es zu haben und zu halten..." [3]

aa) bonum quoad nos im allgemeinen.

Eine Qualifikation dieser Art erhält der bonum-Begriff indirekt an einer schon mehrfach angeführten Stelle aus de doctrina christiana I 74: ...Sed si fruitur, eget bono

---

1) de lib. arb. II 142. CSEL 74, S. 72, Z. 25ff. (Migne Bd. 1 S. 1260 unten)
2) de nat. boni 7. CSEL 25,2, S. 858, Z. 10ff. (Migne Bd. 8, S. 554 oben).
3) S. 16. a.a.O.

nostro... [1] Danach stünde das bonum irgendwie in der Relation zum Mangel (egere) des Subjekts. Vorliegende Stelle ist jedoch insofern unbefriedigend, als diese egere-bonum-Zuordnung eine Bestimmung für frui und damit auf ausgewählte Akte eingeschränkt ist und außerdem gerade in diesem Zusammenhang, nämlich in Hinsicht auf die Liebe Gottes zum Menschen, verneint ist. Eindeutige Aussagen macht Augustin in seiner Erklärung des 102.Psalms:

> ...Ubicumque peccas quasi bonum quaeris, quasi refectionem desideras. Bona sunt ista quae quaeris, sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt. Bonum tuum quaere, o anima. Est enim bonum aliud alteri, et omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis suae, et perfectionis naturae suae; interest quid cuique rei imperfectae necessarium sit, ut perficiatur; quaere tuum bonum. Nemo bonus nisi unus Deus. Summum bonum, hoc est tuum bonum. Quid ergo deest cui summum bonum bonum est? Sicut enim est inferiora bona, quae aliis et aliis bona sunt... 2)

Diese Ausführungen sind im Zusammenhang vorliegender Arbeit in dreifacher Hinsicht von Bedeutung:

(1) Es gibt hier klare Aussagen über ein bonum quoad nos (appetibile) im allgemeinen...Bona sunt ista quae quaeris ...omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis suae, et perfectionis suae...Sunt enim et inferiora bona, quae aliis et aliis bona sunt...

(2) Diese Bestimmungen entsprechen inhaltlich der antiken Tradition [3]. ...Bona sunt ista quae quaeris...ist eine fast wörtliche Wiedergabe der aristotelischen Bestimmung des Guten. [4] Das summum bonum (hoc est tuum bonum) entspricht dem aristotelischen ἄριστον, τέλεον ἀγαθόν. Das bonum integritatis suae, et perfectionis naturae suae...

---

1) de doctr. chr. I 74. CSEL 80, S. 27, Z. 10ff. (Migne 1 XXXI 33: Bd. 3,1 S. 32 oben).
2) enarr. in Psalm. CII 8, Z. 14ff. CCL. 40, S. 1458- (M. 4,2 S. 1322 Mitte)
3) u. 4) siehe Einleitung in dieser Arbeit: Nikom. Ethik 1094 a: ... τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται ...

entspricht der aristotelischen Feststellung des Verhältnisses von Mangel und Gut. [1]

(3) An dieser Stelle bemüht sich Augustin mehrfach um eine Herausstellung des summum bonum, nämlich Gottes, als des spezifischen bonum perfectionis des Menschen. Zwar sind durch die Allgemeinbestimmung...bona sunt ista quae quaeris ...offenbar alle möglichen Objekte menschlicher appetitus-Akte, also auch solche des uti mitgemeint, aber sie bekommen oder behalten diese Qualifikation nur von der Berücksichtigung des wahren summum bonum her...sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt..., so daß offensichtlich als das für den Menschen eigentlich zu erstrebende bonum...bonum tuum quaere, o anima...das summum bonum allein übrig bleibt...Nemo bonus nisi unus Deus. Summum bonum, hoc est tuum bonum. Quid ergo deest cui summum bonum bonum est?..[2] Von daher dürfte es verständlich werden, warum Augustin fast nur in bezug auf das summum bonum qualifizierte Bestimmungen des bonum quoad nos gibt, wie sich im folgenden zeigen wird.

bb) summum bonum als bonum quoad nos:

(1) beatificum: In der Schrift de moribus ecclesiae catholicae ist das summum bonum das Gut, das im Anhangen ganz glücklich macht. Wie schon früher herausgestellt wurde, ist inhaerere eine Bestimmung der fruitio [3].

---

1) Nikom Ethik 1097 b: ... τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐ-, ταρκες εἶναι δοκεῖ..., τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν, ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ ...

2) ...Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono: ille se ipso bono bonus est, non adhaerendo alteri bono. Mihi autem adhaerere Deo bonum est, qui non eguit a quo fieret bonus; sed eguerant illo cetera ut fierent bona...quia sic bonus est Dominus, ut istis non indigeat quo sit bonus...illum qutem sine istis perfectum... nullius bonum quaerentem quo augeatur..., invenio.-enarr. in Psalm. CXXXIV 3-4, Z. 11ff. CCL 40, S. 1939. (Migne Bd. 4,2 - S. 1740)

3) oben S. 31

Dadurch ist der Darstellung des bonum als beatificum der richtige Ort angewiesen...Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum?...Id autem est solus Deus... [1] Dieses inhaerere in der fruitio wird als ein Akt der Liebe dargestellt. Darüber hinaus wird das summum bonum der fruitio als Ursache der Glückseligkeit bestimmt in Übereinstimmung mit Platon. [2]

> ...Non ergo miremur quod summum bonum, id est beatitudinis causam in corpore posuerunt (sc. Epicurei); summum enim bonum est causa beatitudinis. 3)

In de civitate dei wird es als summum beatificum bezeichnet. Hier steht es im Zusammenhang der philosophischen Disziplin der Moral. Es wird dort dann auch der Bezug hergestellt zu einer oft verwendeten appetere-Formel (propter se ipsum appetere):

> Reliqua est pars moralis, quam..., ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum adpetentes idque adipiscentes nihil, quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum... 4)

(2) bonum bonum faciens: Darüber hinaus verwendet Augustin in der Darstellung der Bedeutung des summum bonum für das Subjekt der fruitio Bestimmungen, die im Wortlaut verschieden, sachlich aber nach der Morallehre Augustins als Streben nach der beatitudo mit den bisher gezeigten Bezeichnungen identisch sind. Diese Identität kommt äußerlich schon dadurch zum Ausdruck, daß beide Arten in dem gleichen Textzusammenhang Verwendung finden: So bezeichnet Augustin in de mor. eccl. cath. das bonum optimum auch als bonum,

---

1) Weitere Ausführungen: de mor. eccl. cath. 1,14 (24) (Migne Bd. 1, S. 1321 unten).
2) s. Ausführungen in der Einleitung vorliegender Arbeit, S. 2 f.
3) serm. 150,5 (Migne Bd. 5,1, S. 801 Mitte)
4) de civ. dei 8,8 (Migne Bd. 7, S. 232 unten) CSEL 40,1 S. 366f. Z. 26ff.

das die Seele gut macht. Wie bereits dargestellt, ist die Seele zwar als Geschöpf Gottes schon gut, aber sie ist geschaffen zur Setzung von Willensakten, wodurch sie noch besser wird...restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior...In diesem sachlichen Zusammenhang muß folgende Bestimmung des summum bonum als eines animam optimam faciens gesehen werden:

> ...Quamobrem non videtur mihi anima esse summum hominis bonum, sive animam simul et corpus, sive animam solam hominem dicimus...id erit hominis optimum quod animam optimam facit, etiamsi hominem corpus vocemus...Itaque sive tantum corpus, sive tantum anima, sive utrumque homo sit, non mihi maxime quaerendum videtur, nisi quid animam faciat optimam... 1)

Auch in seinen Predigten hat Augustin diese Bestimmung verwendet. 2) Dort wird dieses bonum als ein beneficum bezeichnet. Dieses so gefaßte bonum ist nach dem Textzusammenhang dasjenige, auf das sich die Liebe (dilectio) richtet:

> ...Putas quid est caritas? Caritas est qua diligimus. Quid diligimus? Ineffabile bonum, bonum beneficum, bonum bonorum omnium creatorem. Ipse te delectat, ... 3)

Auch in seinen Spätwerken, z.B. in de civitate dei hat Augustin diesbezüglich seine Meinung nicht geändert... invenire conati sunt quid efficiat hominem bonum... 4)

---

1) de mor. eccl. cath. 1,5 (7/8) (Migne Bd. 1, S. 1313 unten)
2) Est ergo bonum, quod faciat bonum: et est bonum, unde facias bonum. Bonum quod facit bonum, Deus est. Non enim facit hominem bonum, nisi ille qui semper est bonus. Ergo ut sis bonus Deum invoca. Serm. 61,3 (3) (Migne Bd. 5, 1, S. 410 oben)
3) Serm. 21,3 Z. 71ff. CCL 41, S. 278. (Migne Bd. 5,1, S. 143 Mitte).
4) ...de finibus enim bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes invenire conati sunt, quid efficiat hominem bonum. de civ. dei 19,1. CSEL 40,2, S. 363, Z. 7ff. (M. Bd. 7, S. 621)

(3) perficiens: Das so bestimmte bonum als beatificum und als bonum faciens hat für das Subjekt der fruitio die Wirkung der Vollendung; denn damit ist das Subjekt ans Ziel des Strebens gelangt, worauf es sich in der Liebe gerichtet hat:

> Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis adpetitionis est finis...ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi cohaerere...Hoc bonum diligere in toto corde... 1) 2)

Alle bisher gegebenen Bestimmungen (beatificum, beneficum, perficiens) gelten selbstverständlich direkt nur vom summum bonum. Diese Einschränkung ist insofern nicht überraschend, als dieses bonum ja allein Objekt der fruitio als Liebe ist. Den untergeordneten Gütern, auf die sich der uti - Akt richtet, kommen diese Bestimmungen nur mittelbar zu, insofern als sie auf dem Wege zur Erreichung des summum bonum helfen, (adiuvare), das Ziel zu erlangen.

> ...istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus... 3)

5) Die Bedeutung des propter se ipsum [4]

Nach dem Abschluß des ersten Hauptteils dieser Arbeit mit dem Aufweis der appetitus-Struktur der Ethik Augustins,

---

1) de civ. dei 10,3. CSEL 40,1 S. 450, Z. 10ff. (M. Bd. 7, S. 280 unten)
2) Finem boni ergo nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit; de civ. dei 19,1. CSEL 40,2 S. 363 Z. 13ff. (M. Bd. 7, S. 621)
3) de doctr. chr. I, 7. CSEL 80 S. 9 Z. 26 ff. (Migne 1 III 3 Bd. 3,1 S. 20 unten)
4) Bei dieser Abhandlung, die größtenteils eine Zusammenfassung der bisher getroffenen Feststellungen ist, nur unter dem besonderen Aspekt der Bestimmung propter se ipsum, läßt es sich nicht vermeiden, daß schon Dargelegtes wiederholt wird.

dem Begriff der Liebe als fruitio und dem entsprechenden bonum-Begriff, muß nun speziell die Diskussion einer von Augustin im Zusammenhang der Darstellung der Liebe oft verwendeten Formel aufgenommen werden, die für sich genommen im Liebesbegriff Augustins eine Zweideutigkeit und Mehrdeutigkeit verursachen kann, welche die bisher herausgestellte Konzeption berührt und fragwürdig erscheinen läßt. Es handelt sich um den Ausdruck propter se (ipsum) im Zusammenhang von "amare aliquid propter se ipsum" oder "inhaerere alicui rei propter se ipsam" oder "appetere rem propter se ipsam".
Das anliegende Problem soll am Beispiel einer schon weiter oben erwähnten frui-Definition in der Schrift de doctr. chr. aufgewiesen werden:

> Frui enim est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. 1)

Grammatisch bezieht sich der Ausdruck propter se ipsam eindeutig auf das Objekt von inhaerere, alicui rei. Diese Definition für sich genommen ergibt folgenden Sinn: Frui nämlich besteht darin, mit Liebe einer Sache wegen ihrer selbst anhangen. Wie schon festgestellt worden ist, scheint diese Definition auf den ersten Blick hin nichts anderes als eine überzeugende Bestimmung für die selbstlose Liebe im Sinne der benevolentia zu sein. Tatsächlich ist sie in diesem Sinne mißverstanden worden: J. Mausbach interpretiert diese Formel u.a. als "...Ausdruck, welcher von der persönlichen, freundschaftlichen Liebe gebraucht, speziell die selbstlose, von Eigennutz freie Hingabe an die Güte des Geliebten bedeutet, ..." 2) Er verbindet dann inhaltlich die concupiscentia-Liebe mit dieser selbstlosen Liebe in

---

1) de doctr. chr. I, 8. Vgl. oben S. 28 und 31.
2) Mausbach, J. a.a.O. Bd. 1, S. 182 oben.

der Feststellung, daß "... unsere Seligkeit im Himmel nichts anderes sein wird als lautere Liebe zu Gott, Weihe des ganzen Menschen an Gott..." und beruft sich ausdrücklich in einer Anmerkung auf die von uns soeben zitierte Definition aus de doctr. chr.

Auch R. Lorenz hat in seiner Untersuchung, wie schon erwähnt, diese Formel propter ipsum nicht richtig verstanden, wenn er in ihr den Ausdruck einer Unterordnung des Subjekts unter das Objekt des frui sieht: "...Der Gedanke, daß menschliches Verlangen und Bedürfen Dinge zu bona erhebe, widerspricht der Wertphilosophie Augustins. So weist das Verhalten des Ich in der fruitio eine bestimmte Geordnetheit auf, und es ist gefordert, daß der Genießende der res in der Haltung 'propter ipsam' gegenübertritt - er ordnet sich ihr unter..." 1) Es ist aber offenbar von der 'Geordnetheit' des Strebens bis zur 'Unterordnung' unter das Objekt der fruitio ein weiter Weg.

Was sagen dazu die Texte Augustins selbst? Nach dem Kontext der oben angeführten Definition aus de doctr. chr. geht es in dem mit frui-uti umfaßten Verhalten um die Erlangung der beatitudo, also um die Erreichung des frui-Objektes als Zielobjektes meines Strebens, welches die beatitudo bewirkt. Ein Verständnis im Sinne der benevolentia ist deshalb ausgeschlossen. Es kommt an der zitierten Stelle aus de doctr. chr. nicht mehr als die spezifische Bestimmung des frui gegenüber uti zur Sprache, d.h. propter ipsum entspricht als Zielbestimmung nur einem zu erwartenden propter aliud, das im vorliegenden Zusammenhang durch die referre ad-Bestimmung ersetzt ist.

Um der vollen Klarheit und Sicherheit willen ist jedoch eine eingehende Erörterung des propter se ipsum im jeweils vorliegenden Textzusammenhang erforderlich.

---

1) Lorenz, R. a.a.O. S. 83f.

Die Untersuchung beginnt mit propter-se-ipsum-Bestimmungen, die wegen der Verwendung der Begriffe diligere und amare in besonderer Weise das soeben aufgewiesene Mißverständnis fördern können:

> ...qui enim quaerit, qua ad beatam vitam perveniat, nihil aliud profecto quaerit, nisi ubi sit finis boni, hoc est ubi constitutum sit... summum hominis bonum ...; non quo alia bona non sint, sed summum id dicitur quo cuncta referuntur. Eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud iam non propter aliud sed propter se ipsum diligatur,... Ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimae voluntatis. 1)

Das propter se ipsum diligere, das ausschließlich dem summum bonum gilt und nicht etwa einem untergeordneten bonum in der Qualität des Freundes oder des Nächsten, steht hier in einem durch die Begriffe frui, appetere, habere velle, summum hominis bonum und beatitudo qualifizierten Zusammenhang, der von der ganzen Anlage her diesen diligere-Begriff in die bisher aufgewiesene appetitus-Struktur der Ethik Augustins hineinstellt; denn der kontextliche Gedankenfluß beginnt bei der Suche nach der beatitudo, läßt diese abhängig sein vom summum hominis bonum und bestimmt das summum bonum als Objekt der fruitio, die ihrerseits die beatitudo impliziert. Außerdem erhält das "propter se ipsum diligatur" seinen Sinn durch das unmittelbar vorangehende "non propter aliud" eindeutig zugewiesen und enthält damit auch im vorliegenden Zusammenhang keine Bedeutung über die Qualifizierung des höchsten Gutes als Zielgutes hinaus.

An einer anderen Briefstelle mit einer gleichlautenden Formulierung wird das Verständnis des diligere propter se ipsum, das sich auch dort wiederum nur auf Gott bezieht und nicht auf den Freund oder Nächsten, im Sinne der Überein-

---

1) epist. 118, III 13. CSEL 34,2, S. 677f, Z. 23ff. (Migne Bd. 2 - S. 438 unten).

stimmung mit dem appetitus-Schema erleichtert, ja gewissermaßen sogar gefordert durch die dort herausgestellte, in dieser Arbeit schon aufgewiesene eigenartige Verbindung von Selbst- und Gottesliebe, wobei die Selbstliebe in der Gottesliebe enthalten ist.

> ...in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus, et ex alio praecepto proximos nostros sicut nosmet ipsos ita vere diligimus, si eos ad dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamus. deum igitur diligimus propter se ipsum et nos ac proximos propter ipsum... 1)

Hier ist zunächst festzustellen, daß einerseits das propter se ipsum nicht reflexiv in bezug auf 'wir', das Subjekt der Satzkonstruktion - eine Ichbezogenheit des Liebesaktes in diesem Sinne ist also völlig ausgeschlossen -, sondern auf das Objekt des Liebesaktes nämlich Gott bezogen ist. Weiterhin ist auch in der so mit der Gottesliebe verbundenen Selbstliebe ebenfalls kein Rückbezug auf das 'Ich', das hier naheliegende Subjekt-Objekt dieser Selbstliebe, mitgegeben, sondern nur eine Reflexion auf das Objekt der Gottesliebe, propter ipsum, ebenso wie in der Nächstenliebe. Es ergibt sich somit, daß diese Textstelle es an sich möglich macht, die darin besprochene Liebe zu Gott im Sinne echter benovolentia-Liebe zu verstehen. Allein, dagegen spricht alles, was bisher in der vorliegenden Arbeit über den sonstigen Gebrauch des propter se ipsum (ipsam) bei Augustin festgestellt wurde. Und die hier in Frage stehende Stelle kann auch durchaus in Übereinstimmung mit diesem sonstigen Gebrauch folgendermaßen verstanden werden: Das propter se ipsum hat in der Bestimmung des Liebesaktes im Sinne der fruitio dei nur die Funktion, das Objekt der Liebe gegenüber den übrigen untergeordneten Objekten sittlichen Verhaltens, den Objekten des uti-Aktes,

---

1) epist. 130 VII 14. CSEL 44 S. 55f. Z. 19ff. (Migne Bd. 2, S. 499 Mitte)

die auf das fruitio-Objekt hin vermittelnde Bedeutung haben, als Zielobjekt des Strebens (finis appetendi) für das Subjekt zu qualifizieren. Die Betonung liegt also darauf, daß dieses Letztobjekt nicht mehr auf ein anderes, für die perfectio und beatitudo des Subjekts würdigeres und mehr geeignetes Objekt verweist, also nicht mehr propter aliud, sondern eben propter se ipsum erstrebt wird. Deshalb heißt es an einer vorher angegebenen Stelle:

> ...qui enim quaerit, qua ad beatam vitam perveniat, nihil aliud profecto quaerit, nisi ubi sit finis boni, hoc est ubi constitutum sit...summum hominis bonum...ibi requies appetendi ibi fruendi securitas...1)

Der Rückbezug auf das Subjekt der fruitio kann also von diesem Verständnis der propter se ipsum-Formel her durchaus in dem Akt der hier in Frage stehenden Liebe enthalten sein, ja er wird von der Gesamtanlage der Ethik Augustins im Sinne der appetitus-Struktur sogar gefordert; aber in der Formel propter se ipsum selbst im soeben aufgewiesenen Verständnis ist der Rückbezug auf das Subjekt weder enthalten noch wird er dadurch unmöglich gemacht und ausgeschlossen.

Diese These wird durch Aussagen Augustins bestätigt, in denen das vorher aufgewiesene utilitas-Moment des fruitio-Aktes ausdrücklich als Charakterisierung der caritas im Zusammenhang mit der propter se ipsum-Formel verwendet wird:

> Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum...Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur... 2)

---

1) epist. 118 III 13. CSEL 34,2 S. 677, Z. 23ff. (Migne Bd. 2 S. 438 unten)
2) de doctr. chr. III 37. CSEL 80, S. 89, Z. 12ff. (Migne 3 X 16: Bd. 3,1, S. 72 oben)

Dazu kommt, daß in diesem Zusammenhang das Verständnis des propter ipsum im vorher herausgestellten Sinne erleichtert ist durch die Verbindung mit frui, einem ureigenen Begriff der appetitus-Struktur. Außerdem wird der für das Subjekt der fruitio reflexive Charakter der Gottesliebe betont durch die Unterscheidung der beneficentia-Liebe, die offensichtlich der Nächstenliebe (ut prosit proximo) vorbehalten ist. Dabei ist zu beachten, daß die propter se ipsum-Formel wie hier so auch an allen übrigen Stellen bei Augustin nur in der Gottesliebe verwendet wird, nicht jedoch bei der Nächstenliebe.

Mit der offensichtlichen Einschränkung der beneficentia-Liebe auf die Nächstenliebe erfährt die Erörterung der propter se ipsum-Bestimmung eine bedeutsame Wende, insofern als jetzt nur noch wissenswert ist, ob die Nächstenliebe in den Aussagen Augustins irgendwo durch die propter se ipsum-Formel spezifiziert wird, d.h. ob diese Formel irgendwo im sachlichen Zusammenhang mit der Darstellung der Nächstenliebe vorkommt. Unter diesem besonderen Aspekt wird diese Zwischenuntersuchung nun fortgesetzt, Die schwierige Stelle aus de doctr. chr. [1], an der Augustin versucht, die Nächstenliebe über diligere propter se bzw. diligere propter aliud auf die Grundbestimmungen frui bzw. uti zurückzuführen, zeigt keine Änderung bezüglich der Verwendung dieser Formel im Liebesbegriff Augustins, obwohl gerade hier die Verwendung des propter se ipsum in der Bestimmung der Nächstenliebe nahelag, wenn diese Formel die Qualität der Hingabe und Selbstlosigkeit in der Liebe ausdrücken sollte: [2] Augustin entscheidet

---

1) siehe S.36 ff dieser Arbeit;

2) ...Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem; sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata... de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 14ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1, S. 26 Mitte)

sich für das propter aliud diligere in der Nächstenliebe und zwar mit einer nur von der appetitus-Konzeption her verständlichen Begründung für die Ablehnung des propter se...Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata...
Im Frühwerk Soliloquium bringt Augustin eine oben schon einmal berührte Bestimmung der Liebe selbst mit propter se, ohne ausdrücklich die ethischen Grundbegriffe 'frui' und 'uti' zu erwähnen:

> Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur... 1)

Dies scheint auf den ersten Blick hin die eindeutigste und klarste Formulierung des Liebesbegriffs im Sinne selbstloser Hingabeliebe zu sein. Indes ist die Aussage an dieser Stelle nicht als allgemeingültig für alle sittlichen Bereiche ausgesprochen, in denen Liebe in irgendeiner Form möglich ist, also auch für die Freundes- bzw. Nächstenliebe. Vielmehr wird der Liebesakt in diesem Sinne...quod non propter se amatur, non amatur... von Augustin ausdrücklich auf ein einziges Objekt, nämlich die sapientia eingeschränkt. Die Freunde - die Nächstenliebe steht in dieser Frühschrift noch nicht an - werden u.a. von diesem Liebesakt ausgeschlossen:

> ...Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos. 2)

Später erfahren die Freunde eine gewisse, offensichtlich notwendige Rehabilitierung durch die Feststellung, daß aber dieses einzige Liebesobjekt, nämlich die sapientia, keinen Neid verursache, sondern "...ich suche sehr viele,

---

1) Soliloquium 1,13 (22) (Migne Bd. 1, S. 881 Mitte); vgl. oben S.54.

2) ebenda

welche mit mir streben...und mit mir genießen..." [1]
Damit ist sachlich und begrifflich die Identität dieses mit propter se bestimmten und auf die sapientia beschränkten Begriffs mit dem dilectio-Begriff der appetitus-Konzeption herausgestellt.

Diese Auffassung, daß die Liebe im Sinne des propter se amare nur dem fruitio-Objekt vorbehalten ist, gilt auch für den späteren Augustin:

> ...Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem... [2]

Das einzige Zugeständnis im Spätwerk Augustins gegenüber der radikalen, eigentlichen konsequenten Feststellung im Frühwerk, daß nur Gott allein geliebt werden dürfe, besteht darin, daß Augustin auch den mit referre oder appetere (diligere) propter aliud bestimmten uti-Akt im Bereich des Verhaltens zum Nächsten und auch zum Geschöpf überhaupt (creatura) mit Liebe (caritas) bezeichnet, wenn sie auf den Schöpfer hingeordnet ist. [3]
Die mit propter se qualifizierte caritas bleibt auch hier wie im Soliloquium der Gottesliebe vorbehalten.
In der Schrift de diversis quaestionibus 83 findet die Formel propter se Anwendung in einer Definition für amare:

> Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere... [4]

---

1) ...Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur...Soliloquium 1,13 (22) (Migne Bd. 1, S. 881 Mitte)
2) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 967 unten)
3) ...Ergo aut cupiditate, aut caritate: non quo non sit amanda creatura; sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 967 unten)
4) de div. quaest. 83,35,1 (Migne Bd. 6, S. 23 unten)

Vorher war die Frage gestellt worden, ob auch die Liebe selbst geliebt werden dürfe...an amor quoque ipse amandus est? ...Diese Frage wurde bejaht mit der Begründung, daß ohne die Liebe ja auch die übrigen Objekte der Liebe, die vorher als solche herausgestellt waren, nicht geliebt würden...Ita vero, quando sine hoc illa non amantur...; andererseits kann unter dieser Voraussetzung, wenn amor selbst Objekt der Liebe sein soll, nicht von wahrer Liebe gesprochen werden; denn - jetzt folgt die soeben zitierte Definition - "Lieben ist nichts anderes als etwas um seiner selbst willen erstreben...". Ausgeschlossen wird damit also die Möglichkeit der Liebe als 'etwas um eines anderen willen erstreben'. Zunächst ist bemerkenswert, daß hier in der Modifizierung des propter se ipsum zu propter se ipsam zwar der Bezug auf das Objekt des Strebens zum Ausdruck kommt; eine Interpretation dieser Stelle im Sinne der selbstlosen benevolentia-Liebe wird jedoch dadurch ausgeschlossen, daß in diesem Text amare auf frui, den Grundbegriff der appetitus-Ethik, zurückgeführt wird:

> ...Et ideo non amandum est, quod manenti et fruenti amori auferri potest...Non autem fruitur, si non amat... 1)

Dem Liebesbegriff an dieser Stelle liegt ein Streben (appetere) zugrunde. Das propter se ipsam bestimmt das Objekt dieses Strebens wieder als Zielobjekt, das als solches nicht mehr um eines anderen willen erstrebt wird. Vorliegende amare -Definition enthält also nicht einen Liebesbegriff im Sinne selbstloser benevolentia-Liebe, vielmehr wird die bereits herausgestellte Gleichsetzung von amor und fruitio hierdurch bestätigt.

Dieses Verständnis der propter se-Formel wird weiter gestützt durch folgende schon mehrfach erwähnte Aussage

---

1) de div. quaest. 83,35 (1) (Migne Bd. 6, S. 24 oben)

Augustins, welche in knapper Zusammenfassung das Wesen der Ethik Augustins bestimmt und deshalb von grundlegender Bedeutung ist:

> Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ethicam, ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum adpetentes idque adipiscentes nihil, quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum... 1)

Danach geht es also in der philosophischen Ethik um den Aufweis des summum bonum, das propter se ipsum erstrebt wird. Durch die Bestimmung des summum bonum als bonum beatificum und als finis, um dessentwillen alles andere erstrebt wird, welches selbst aber nur propter ipsum erstrebt wird, bestätigt sich die Auffassung, daß mit dem auf das Objekt des Aktes reflexiven propter ipsum kein sittliches Verhalten der Selbstlosigkeit gemeint ist, sondern nur der finis-Charakter des summum bonum gegenüber den übrigen bona herausgestellt werden soll. Wörtlich wird von Augustin das propter se ipsum appetendum als ein 'finale' bezeichnet im Kontext der soeben zitierten Stelle:

> ...Unde illi qui dicuntur addidisse tertium genus bonorum, quod appellatur extrinsecus, sicuti est honor, gloria, pecunia et si quid huius modi, non sic addiderunt, ut finale esset, id est propter se ipsum adpetendum, sed propter aliud;... 2)

Eine Schwierigkeit der Interpretation bereitet eine Äußerung in de trinitate. Augustin behandelt dort u.a. die drei Kräfte des Geistes, memoria, intelligentia, voluntas,

---

1) de civ dei 8,8. CSEL 40,1 S. 366f. Z. 26ff. (Migne Bd. 7, S. 232 unten)
2) de civ. dei 8,8. CSEL 40,1, S. 367, Z. 10ff. (Migne Bd. 7 S. 232)

und gelangt dann bei der Darstellung der Funktion des Willens zu folgender Bestimmung der fruitio:

> Duobus igitur harum trium, memoria et intelligentia, multarum rerum notitia atque scientia continentur: voluntas autem adest per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est... 1)

Die Bestimmung propter se ipsa ermöglicht in der vorliegenden Satzkonstruktion nur eine Übersetzung, so daß es grammatisch eindeutig auf das Objekt 'cognitis' bezogen ist: "...Wir genießen nämlich das Erkannte, in welchem der Wille wegen seiner selbst (nämlich des Erkannten) erfreut ruht..." Diese Stelle ist so für sich betrachtet mit der schon bisher gewohnten Zweideutigkeit belastet, obwohl hier im Zusammenhang mit propter se ipsa das Wort diligere vermieden ist und dafür mehr subjektiv betonte Begriffe wie delectare und conquiescere verwendet werden, also zweideutig im Sinne selbstloser Hingabe an das 'wegen seiner selbst' zu liebende (oder hier: erfreuende) Objekt einerseits und im Sinne der ichbezogenen appetitus-Liebe andererseits, bei der die Formulierung propter se ipsa nur eine Bestimmung des frui-Objektes als Zielobjektes ausmacht.

In dieser Zweideutigkeit konnte bisher zugunsten der letztgenannten appetitus-Liebe unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes und der Gesamtanlage der Ethik Augustins entschieden werden. Es ist deshalb angebracht, auch die vorliegende Äußerung Augustins von der aufgewiesenen Grundstruktur her zu interpretieren.
Das Ergebnis dieser Untersuchung über die problematische propter se-Formel ist also folgendes:

---

1) de trin. 10,10 (13) (Migne Bd. 8, S. 981 oben)

1) Propter se ipsum betrifft in der Gottesliebe das summum bonum als finis (Zielobjekt); die Gottesliebe ist als fruitio dei vom appetitus-Schema der Ethik her bestimmt und schließt selbstlose benevolentia-Liebe aus.

2) In der Nächstenliebe jedoch, in welcher wegen der auch von Augustin ausdrücklich aufgewiesenen benevolentia-(beneficentia-) Liebe 1) eine Bestimmung dieser Art erwartet werden kann, ist die Formel propter se ipsum ausgeschlossen. Es folgt daraus, daß die Formel bei Augustin keine Bestimmung selbstloser benevolentia-Liebe ist.

Wie kommt es nun immer wieder zu dem eingangs bezeichneten Mißverständnis? Offenbar legt schon die äußere Form des propter ipsum mit ihrem jeweils deutlichen Bezug auf das Objekt des Aktes dem unkritischen Leser diese Deutung nahe. Aber das allein begründet den Vorgang nicht: Wie der zweite Teil vorliegender Arbeit zeigen wird, ist die Ethik Augustins im ganzen mit einer Zwielichtigkeit, mit einem die appetitus-Struktur aufbrechenden Moment belastet, das sachlich rückwirkend die zweideutige propter ipsum-Interpretation bis zu einem gewissen Grade nahelegt.

---

1) de doctrina christiana III 37. CSEL 80, S. 89, Z. 12ff. (Migne 1 X 16: Bd. 3,1 - S. 72 oben)

2. H a u p t t e i l: Die appetitus-Struktur und Gottes-, Selbst-, Nächstenliebe

Der Grundansatz in der Lehre Augustins, der in allen Bereichen sittlichen Verhaltens - soweit sich bisher gezeigt hat - entsprechende Anwendung findet, ist im Vorangehenden aufgewiesen. Der Fortgang dieser Untersuchung ist veranlaßt durch die Vermutung, daß diese von Augustin in seiner Ethik angewandte Grundkonzeption nicht auf alle Phänomene des Sittlichen anwendbar ist.

Es hat sich gezeigt, daß Augustin im wesentlichen ein zweifaches sittliches Verhalten kennt und zwar:

1) zur Umwelt, zu den Dingen, die im Welt-ordo unterhalb des Menschen einzuordnen sind, als uti;

2) zu Gott, als dem summum bonum und Ziel des beatitudo-Strebens, als frui (Gottes-und Selbstliebe).

Übrig bleibt die Frage nach der Bestimmung des Verhaltens des Menschen zum anderen Menschen, also die Bestimmung der Nächstenliebe. Darlegungen zu dieser Frage sind über das gesamte Werk Augustins verstreut. Deshalb wird sich im Verlauf der Untersuchung der Eindruck, als würden Texte aus dem Zusammenhang gerissen, nicht ganz vermeiden lassen.

1) Die Unentschiedenheit Augustins in der Bestimmung der Nächstenliebe als frui oder uti.

Von seinem ethischen Ansatz her ist es Augustin, wie schon im 1. Hauptteil bemerkt wurde [1] eine schwierige Frage, die Nächstenliebe richtig einzuordnen:

> ...Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis

---

1) oben S. 36 und 37.

ut diligamus invicem,... [1]

Die hier aufgeworfene Frage wird im gesamten Werk Augustins keine endgültige, befriedigende Antwort finden. Vielmehr zeigt es sich, daß Feststellungen in dieser Frage, die den Eindruck der Endgültigkeit erwecken, später an anderen Stellen offenbar völlig unberücksichtigt bleiben. Der sachliche Grund für diese Unentschiedenheit kündigt sich schon im Soliloquium an, in einer Stelle, die bereits mehrfach erwähnt worden ist. Es geht dabei um die Diskussion der Liebe und des ihr entsprechenden Objektes.[2] Untersucht wird hier die Zuordnung der sapientia und der übrigen Dinge der Welt zu meinem Verhalten ihnen gegenüber. Mein Verhalten zur sapientia wird bestimmt als amare propter se (frui). Daß dieses amare identisch ist mit appetere, geht aus dem Text hervor...plurimos quaero qui mecum appetant usw.

Die sapientia wird propter ipsam erstrebt; und nur dieses Streben wird als amare bezeichnet. Alles übrige - und u.a. auch die Freunde, die er dort in Cassiciacum bei sich hat und die mit ihm philosophieren - wünscht Augustin bei sich zu haben und fürchtet er zu verlieren um der sapientia willen. Dieses zweite Verhältnis kann also nur im Sinne eines uti verstanden werden. Augustin wünscht, die sapientia zu erfassen, und wünscht, die Freunde bei sich zu haben, damit sie ihm helfen, die sapientia zu erfassen. Die schockierende Gleichstellung der Objekte des uti, nämlich

---

1) de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 14ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 - S. 26 Mitte)

2) ...Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur...Soliloquium 1,13 (22) (Migne Bd. 1, S. 881 Mitte); vgl. S. 54 u. 88 f.

vita, quies, amici, wird jedoch unterbrochen durch die sofort folgende Darlegung, die eine gewisse Aufwertung des Freundes darstellt:

> Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero, qui mecum appetant...mecumque pefruantur... 1)

Hier wird eine abschreckende Konsequenz abgebogen mit der Behauptung, seine Liebe zur sapientia sei so groß, daß er sie seinen Freunden ebenfalls gönne, ja sogar wünsche, daß auch sie zur fruitio gelangen. Die Freunde sind zwar zunächst in Gleichstellung mit vita und quies Gegenstand des uti, werden aber andererseits als solche bestimmt, die auch Subjekte des frui sein können und denen ich die fruitio sogar gönne und wünsche. Vorbereitet ist dieser Gedanke eines solchen Verhaltens allerdings schon durch das zweite Kapitel, wo entgegen der Äußerung vom 13. Kapitel die Liebe zum Freund und zum anderen Menschen allgemein in einer gewissen Parallelität zur Gottesliebe erscheint, die immer eindeutig mit frui bestimmt wird:

A.: ...Quia si aliquid Deo simile scirem, sine dubio id amarem; nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.

R.: Non igitur amas amicos tuos? 2)

Diese Frage zeigt mit aller Deutlichkeit, wie unbefriedigend eine Einordnung der Freunde unter die Objekte des uti ist. Auf diese Frage antwortet Augustin...Quo pacto eos possum, amans animam, non amare?... Andererseits kann hier mit Recht gefragt werden, ob durch die Bestimmung des aliquid Deo simile die Seele (anima), also der Freund, parallel zu Gott zum Gegenstand des frui bestimmt werden

---

1) Soliloquium ebenda
2) Soliloquium 1,2 (7) (Migne Bd. 1, S. 873 oben)

soll. Doch Augustin begründet die Liebe zum Freund nun folgendermaßen:

> Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt; id est, ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti. 1)

Es ist zu beachten, daß hier anima jeweils als anima des Menschen verstanden wird. Es zeigt also die Analyse des kurzen Textes, daß Augustin zwar einerseits in Hinsicht auf die Erreichung der sapientia die Freunde mit unter die Objekte des uti einreiht. Andererseits ist offensichtlich, wie unbefriedigend diese sachliche Einreihung ist und wie sich Augustin genötigt sieht, die Freunde aus dem Zusammenhang der übrigen Objekte des uti abzuheben bis zu einer gewissen Gleichstellung des Freundes mit Gott. Dabei wird zwar nicht ausdrücklich das Verhältnis zum Freund mit frui wiedergegeben. Jedoch wäre aufgrund dieser Parallelstellung des Freundes zu Gott, dem nur im frui-Akt begegnet werden kann, eigentlich entsprechend zu schließen.

Die Unentschiedenheit der Bestimmung der Nächstenliebe als uti oder als frui tritt dann offen zutage in de doctr. chr.:

> In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus;... 2)

Gegenstand der fruitio können also nur die res aeternae atque incommutabiles sein. Daß es sich dabei im Sinne von de mor. eccl.cath. 1,26 nur um Gott handeln kann, ist

---

1) Sololoquium 1,2 (7) (Migne Bd. 1, S. 873 oben)
2) de doctr. chr. I 39. CSEL 80, S. 18, Z. 7ff. (Migne 1 XXII 20: 3,1 S. 26 Mitte)

selbstverständlich. Wie frui zu verstehen ist, wird auch hier wieder verdeutlicht durch die knappe Darstellung des korrespondierenden uti...ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus...Hier wird das uti definiert als Gebrauchen, d.h. als ein Einsetzen von Dingen, die mir zur Verfügung stehen, mit dem Zweck, eine andere res, die mir nicht von sich aus zur Verfügung steht und die dazu noch die Qualität hat, meine Glückseligkeit zu bewirken, zu bekommen für den 'Genuß' (perfructio).

Der folgende Text bereitet die Frage der Zuordnung des Menschen zu frui oder uti unmittelbar vor:

> Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit... 1)

Zunächst taucht hier wieder der Gedanke von Soliloquium 1,2, von der Rationalität des Menschen und seines dadurch begründeten Vorzugs gegenüber allen anderen Wesen, auf. Die Rationalität bildet auch dort das Argument für die bedingungslose Menschenliebe, die so bedingungslos ist, daß sogar die Räuber (latrones) geliebt werden können! Zugleich wird hier durch die Gegenüberstellung des mortale corpus zur rationalis anima wieder erinnert an die Bestimmung des Menschen als aliquid Deo simile im Soliloquium? Demgegenüber muß nun in de doctr. chr. beachtet werden, daß hier nur die res aeternae Gegenstand der fruitio sein können. Es sind offenbar folgende Voraussetzungen, welche die Darstellung des Verhältnisses zum Nächsten oder Freund so schwierig machen:

---

1) ebenda.
2) Quia si aliquid Deo simile scirem, sine dubio id amarem; nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio...Soliloquium 1,2 (7) (Migne Bd. 1, S. 873 oben)

1) Nur die res aeterna kann Gegenstand des frui werden;

2) die rationalis anima ist eine res Deo similis, die als solche, als imago und similitudo Dei, die Bedingungen der res aeterna erfüllen kann. Diese Voraussetzung verbietet es, den Menschen zum Gegenstand des uti im oben erfaßten Sinne zu machen;

3) andererseits ist es klar, daß es sich beim Gegenstand der fruitio um ein summum bonum handelt. Im Sinne des Soliloquium gesprochen: die sapientia steht höher als jeder endlich bestimmte Mensch, der kein summum bonum ist.

Durch die Feststellung...Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus... [1] wird deutlich, daß der Mensch zunächst nur als Subjekt des frui gegenüber Gott und des uti gegenüber der Welt betrachtet worden ist. Deshalb wird das Problem offenbar, diese aliquae res, die sich sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber den untergeordneten Wesen abheben und unterscheiden, in bezug auf frui oder uti zu bestimmen. Denn es kann im Verhältnis der Liebe kein Drittes geben...Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligat...Weil der Mensch nun die oben dargestellte Stellung einnimmt, drängt sich - wie schon erwähnt - die Schwierigkeit der Frage auf. [2]

Dabei ist auffallend, daß hier Augustin, veranlaßt durch das N.T.-Gebot, das appetere schon durch diligere ersetzt. Hier bahnt sich eine Begriffsentwicklung an, die im Abschnitt 41 dieses Buches fortgesetzt wird und mit der Bestimmung des uti im 74. Abschnitt für die Darstellung der Liebe Gottes zu den Menschen endet. [3]

Augustin trifft nun eine vorläufige Entscheidung:

---

1) de doctr. chr. I 39. CSEL 80, S. 18, Z. 10 ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 S. 26 Mitte).
2) ...Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque ... de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 14 ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 S. 26 Mitte).
3) siehe Punkt 2 dieser Darstellung der Nächstenliebe bei Augustin, Seite 113 ff.

> Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata, cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur. Maledictus autem qui spem suam ponit in homine. 1)

Der Gegenstand des frui erhält auch hier wieder die schon früher gemachte Spezifizierung, daß in ihm die beata vita begründet ist. Und gerade das ist ein entscheidendes Argument gegen das frui homine in der vom Neuen Testament geforderten Nächstenliebe. Zur Bestimmung dieser Liebe bleibt also nur das uti als propter aliud diligere übrig.

Es erscheint in diesem Zusammenhang auch eine bedeutsame Begründung des uti in der Nächstenliebe, die durch die Verknüpfung von Nächstenliebe und Selbstliebe im Liebesgebot des Neuen Testamentes (Liebe deinen Nächsten wie dich selbst) veranlaßt ist. Dieser Problemkreis wird noch zu behandeln sein.[2)]

In diesem Zusammenhang nimmt auch die Erörterung der Liebe Gottes zum Menschen die Bedenken auf, die auch schon beim Versuch der Bestimmung der Nächstenliebe einige Seiten vorher aufgekommen waren. Wie sich bei der speziellen Behandlung des uti-Begriffs in diesen Zusammenhängen noch zeigen wird, sind diese Bedenken vom ursprünglichen appetitus-Schema aus gesehen sachlich begründet und nicht nur rhetorisch gemeint.[3)]

---

1) de doctr. chr. I,40. CSEL 80, S. 18, Z. 18ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1, S. 26 unten)

2) siehe unten S. 113 ff.

3) ...Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore quas ipsa illustraverit?... Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quem ad modum diligat. de doctr. chr. I 74. CSEL 80, S. 27, Z. 10ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32)

Es kann auch hier, wie bei der Bestimmung der Nächstenliebe nur die Alternative frui oder uti geben. Da nach der beigefügten Bestimmung von frui...si fruitur eget bono... frui als Bestimmung der Liebe Gottes zu uns Menschen wegfallen muß, bleibt nur uti übrig. Wie der Text des folgenden Abschnittes zeigt, kann diese Festlegung jedoch nur vollzogen werden bei einer eingestandenen Modifikation des Begriffs uti.

Es ist nun einigermaßen überraschend, wenn bei der Beachtung des weiteren Textzusammenhangs nun doch anschließend an die Diskussion der Liebe Gottes zum Menschen die Nächstenliebe als frui verstanden wird, nachdem unmittelbar vorher eine scheinbar endgültige Entscheidung mit der entsprechend ausführlichen Begründung für das uti im Verständnis der Nächstenliebe gefallen war. Schon Ende des 76. Abschnitts taucht ohne begründende Vorbereitung der Ausdruck frui homine auf:

> ...Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur. 1)

Zu beachten ist dabei, daß das frui hier in der Nächstenliebe gegenüber dem Zusammenhang in der Gottesliebe, wo es seine ursprüngliche Anwendung findet, etwas modifiziert angewandt wird, nämlich durch die Verbindung mit 'in ipso' (= in Domino). Durch diese Beifügung erhält die fruitio in der Nächstenliebe offenbar eine gewisse Einschränkung. Sowohl das plötzliche Auftauchen der Anwendung des frui in der Nächstenliebe als auch die offenbar einschränkende Beifügung in ipso erfahren im anschließenden Kapitel eine Klärung:

---

1) de doctr. chr. I 76. CSEL 80, S. 28, Z. 4ff. (Migne 1 XXXII 35 Bd. 3,1 S. 32 unten)

...Nam si in nobis id facimus, remanemus in via et spem beatitudinis nostrae in homine vel in angelo colocamus. Quod et homo superbus et angelus superbus arrogant sibi atque in se aliorum spem gaudent constitui... 1)

Es fällt in diesem und auch noch im folgenden Textzusammenhang auf, daß sich Augustin weniger auf eine Begründung des frui einläßt, was doch eigentlich nach dieser Überraschung zu erwarten wäre, als vielmehr auf eine Begründung des in ipso, natürlich in Verbindung mit frui. Hier im einleitenden Text bringt Augustin gar keine Begründung für frui, er setzt es vielmehr als selbstverständlich voraus. Zunächst bringt er eine negative Begründung des in ipso, negativ insofern, als er darzustellen versucht, als wie verhängnisvoll sich ein reines frui homine auswirkt. Im folgenden wird dann ein positives Argument gebracht in der Herausstellung des Menschen oder Engels als etwaige Zwischenstation für den die volle fruitio in Gott erstrebenden Menschen:

..Sanctus autem homo et sanctus angelus etiam fessos nos atque in se adquiescere et remanere cupientes reficiunt potius aut eo sumptu quem propter nos, aut illo etiam quem propter se acceperunt, acceperunt tamen. Atque ita refectos in illum ire compellunt, quo fruentes pariter beati sumus. Nam et apostolus clamat: Numquid Paulus crucifixus est pro vobis? Aut in nomine Pauli baptizati estis? et: Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat sed qui incrementum dat deus. Et angelus hominem se adorantem monet ut illum potius adoret, sub quo ei domino etiam ipse conversus est. 2)

Soweit die sachliche Begründung für das in ipso (in Domino, in Deo) des frui. Im folgenden Text findet das plötzliche Auftauchen des frui homine insofern eine Klärung, als hier die Veranlassung für die Einführung des frui

---

1) de doctr. chr. I 77. CSEL 80, S. 28, Z. 7ff. (Migne 1 XXXIII 36: Bd. 3,1 S. 32 unten)
2) de doctr. chr. I 77/78. CSEL 80, S. 28, Z. 10ff. (M. 1 XXXIII 36: Bd. 3,1 - S. 32 u.)

homine bekannt wird. [1] Sie besteht in einem Zitat aus dem Philemon-Brief des Apostel Paulus.

Bevor wir nun auf die Diskussion und die Prüfung dieses Zitates und dessen Brauchbarkeit für die Begründung eines frui homine in Domino uns einlassen, ist zunächst schon dies zu beachten: Die anfängliche Überraschung über das plötzliche Auftauchen eines frui homine wird dadurch gemildert, ja sogar fast wieder aufgehoben, daß Augustin in diesem Zusammenhang - wie schon früher bemerkt [2] - eine vom ursprünglichen frui-Begriff abweichende Definition des frui gibt...Quamquam etiam vicinissime dicitur frui, cum delectatione uti...Das Philemon-Zitat veranlaßt hier Augustin zu einer Modifizierung, so daß nun frui, ausgenommen das letzte spezifische Moment ...cum delectatione...auf uti reduziert ist. Augustin bemerkt jedoch an dieser Stelle die begriffliche und sachliche Inkonsequenz, die ihm gewissermaßen aufgezwungen wird von dem für die Interpretation der Nächstenliebe so brauchbar erscheinenden Philemon-Zitat. Er sieht sich deshalb gezwungen, in Hinsicht auf den ursprünglichen frui-Begriff die Modifizierung wieder zurückzunehmen, indem er feststellt:...per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est, retuleris; uteris ea, et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhaeseris...Tunc vero et proprie frui dicendus es...

---

1) Cum autem homine in deo frueris, deo potius quam homine frueris. Illo enim frueris quo efficeris beatus, et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis ut venias. Inde ad Filemonem Paulus: Ita, frater, inquit, ego te fruar in domino (Philem.20). Quod si non addidisset in domino et te fruar tantum dixisset, in eo constituisset spem beatitudinis suae, Quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat: Per quam si transieris eamque ad illud ubi permanendum est retuleris, uteris ea et abusive non proprie diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es. Quod non faciendum est nisi in illa trinitate, id est summo et incommutabili bono. de doctr. chr. I 79/80. CSEL 80, S. 28f. Z. 21 ff. (Migne 1 XXXIII 37: Bd. 3,1, S. 33 oben)

2) oben S. 41.

In de trinitate, an der schon mehrfach erwähnten Stelle 10,11 (17), scheint sich jedoch die soeben erwähnte modifizierte frui-Bestimmung endgültig durchgesetzt zu haben:

> ...Uti enim, est assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit enim...in facultatem voluntatis, cum fine delectationis: non autem omnis qui utitur, fruitur; si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter illud ipsum, sed propter aliud appetivit. 1)

Von der frui-Erörterung in de doctr. chr. her gesehen steht diese in einem späteren Hauptwerk vorgefundene Bestimmung offenbar in einem inneren Zusammenhang mit der Problematik der Nächstenliebe im Rahmen der ethischen Konzeption Augustins.

Da dem Zitat aus dem Philemon-Brief des Apostels Paulus in diesem Zusammenhang offensichtlich eine große Bedeutung zukommt, muß es im folgenden geprüft werden.

E x k u r s: Kritik des Paulus-Zitates in de doctrina christiana. 2)

Augustin zitiert folgendermaßen: ...Ita, frater, ego te fruar in Domino (Philem.20). Das ist die von Hieronymus in seiner lateinischen Übersetzung der Bibel (Vulgata) hergestellte Übersetzung des Griechischen im Urtext: Dort lautet die Stelle: ναί, ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ ... Der dem lateinischen Übersetzungs-Terminus fruar voraufgehende griechische Begriff heißt also ὀναίμην . Es handelt sich dabei grammatisch um die Optativform in der ersten

---

1) de trin. 10,11 (17) (Migne Bd. 8, S. 982 unten) vgl. oben S. 38/39 und 41/42.
2) de doctr. chr. I 79. CSEL 80, S. 28f. Z. 21ff. (Migne 1 XXXIII 37: Bd. 3,1, S. 33.)

Person singularis des zweiten Aorist im Medium (ὀνίνασθαι, ὀνίνημι = nützen, helfen, fördern, unterstützen). Die Bedeutung des Medium ist nach Passow (Handwörterbuch der griechischen Sprache): Nutzen oder Vorteil haben, Hilfe, Förderung oder Unterstützung finden, besonders Freude oder Genuß haben. Deutsche Übersetzungen lauten dementsprechend folgendermaßen: 'Ich möchte deiner im Herrn froh werden' (Bauer) oder: 'Ich möchte von dir Nutzen ziehen im Herrn' (Allioli). Oder: Ja, lieber Bruder, gönne mir, daß ich mich an dir erfreue in dem Herrn (nach der Übersetzung Martin Luthers).

R. Lorenz ist der Herkunft und dem Ursprung des frui Deo von Augustin nachgegangen.[1] Er weist nach, daß Augustin frui Deo und auch das Begriffspaar frui-uti "...durch die philosophische Schriftstellerei des M. T. Varro übernommen hat..."[2] Und weiterhin: "...Frui Deo hat seinen Ursprung in der philosophischen Güterlehre und Zielbestimmung des Lebens und leitet sich aus der mittelplatonischen ὁμοίωσις θεῷ her..."[3] Die griechischen Vokabeln und Begriffe, die als Vorlage für dieses System dienen, lauten nach R. Lorenz dementsprechend: ἀπολαύειν, συγχάιρειν ...[4] Aus der Diskussion ergibt sich jedenfalls folgendes: So wie bei Augustin, was seinen ganzen Darstellungszusammenhang betrifft, die neutestamentliche Lehre von der Nächstenliebe mit der griechisch-antiken Lehre der Sittlichkeit überhaupt zusammenstößt, so trifft hier im speziellen Zusammenhang der frui-homine-Darstellung für den Lateiner Augustin ein frui homine in domino der lateinischen Übersetzung des N.T. mit seinem von M.T.

---

1) R. Lorenz, Die Herkunft des augustinischen frui deo, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Jahrgang 64, 1952/53.
2) ebenda S. 60
3) ebenda S. 59
4) ebenda S. 48

Varro übernommenen frui-uti-Schema zusammen. Der Lateiner Augustin nimmt die in lateinischer Übersetzung vorgefundene Philemon-Stelle willig auf und versucht, sie in sein von Varro her übernommenes Gesamtkonzept der Sittlichkeit einzufügen.

Wie jedoch die Diskussion der griechischen Texte zeigt, hat Augustin hier die zufällige Übereinstimmung der lateinischen Übersetzung des ὀναίμην durch fruar als Voraussetzung für eine sachliche Identität der Begriffe angenommen. Eine solche Identität liegt nicht vor. Im Gegenteil: Wir haben es mit zwei verschiedenen Gegebenheiten zu tun, die sich nur durch die Verwendung des einen lateinischen Terminus 'frui' zufällig zusammenfinden. Im Verständnis des griechischen ἀπολαύειν ist frui ein spezifischer Grundbegriff der Ethik, während frui im Sinne des paulinischen ὀνινάναι (ὀνίνημι) offensichtlich nur eine Briefstilwendung bedeutet. Das erhellt auch aus der Tatsache, daß auch Augustin in seinen eigenen Briefen ähnliche Formulierungen wie Paulus dort im Philemon-Brief verwendet. In einem Breif an seinen Freund Licentius heißt es u.a. folgendermaßen:

> ...exspectas, ut ego iubeam, sis bonus, sis quietus, sis beatus. quasi quicquam mihi dierum gratius illucescat, quam ut ingenio tuo fruar in domino... 1)

Augustin wirbt hier um den jungen Licentius, um ihn zu bekehren und zur Verachtung der Welt zu gewinnen. Wie aus dem Briefzusammenhang ersichtlich wird, kann dieses fruar nicht im Sinne von Lieben verstanden werden. Augustin möchte an ihm Freude haben, aus seinen geistigen Anlagen Nutzen ziehen. Und das kann er nur, wenn er ihn für die gute, nämlich seine Sache gewonnen hat.

---

1) epist. 26,4. CSEL 34,1, S. 87, Z. 4ff. (Migne Bd. 2, S. 106 unten).

Und in einem Brief an Hieronymus findet sich folgende Stelle:

> ...O si licuisset etsi non conhabitante saltem vicinio te in domino perfrui ad crebrum et dulce coloquium; sed quia id non est datum... 1)

Auch bei dieser Äußerung ist einleuchtend, daß perfrui nicht im Sinne von Liebe verstanden werden kann; denn das wäre Augustin auch möglich, wenn er Hieronymus nicht in seiner Nähe hätte. Vielmehr möchte er in der unmittelbaren Nähe des Freundes Freude haben und aus seinem Gespräch mit ihm Nutzen ziehen. Diese Stellen müssen im Sinne des griechischen ὀναίμην bei Paulus verstanden werden. Es handelt sich also um Briefwendungen, die Achtung und Hochschätzung des Adressaten zum Ausdruck bringen dadurch, daß der Briefschreiber einen Vorteil, Nutzen oder eine Freude durch ihn sich verspricht.

Diese kurze philologisch-historische Erörterung zeigt, daß Augustin zur biblisch-autoritativen Begründung seiner Bestimmung der Nächstenliebe sich nicht auf das Zitat aus dem Philemon-Brief des Apostels Paulus berufen kann. Es bleibt aber zu untersuchen, ob Augustin - einmal abgesehen von seinem Mißgriff in bezug auf das Philemon-Zitat - schließlich nicht doch mit voller sachlicher Berechtigung sein 'frui in domino' in der Nächstenliebe durch die paulinische Theologie begründen kann. Gerade die Zufügung 'in domino' vermag eine solche Vermutung zu erregen. Tatsächlich gibt es im N.T. einige Formulierungen dieser Art, in den Paulus-Briefen wenigstens sechs und im Judas - Brief eine. Durch Aussage und Satzformulierung bedingt, finden sich folgende Stellen:

---

1) epist. 67,3. CSEL 34,2, S. 239, Z. 3ff. (Migne Bd. 2, S. 237 Mitte)

1) ...ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰεσοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν .....Röm. 8,39
2) ... τὸν ἀγαπητόν μου ἐν κυρίῳ .....Röm. 16,8
3) ... τέκνον ἀγαπητόν... ἐν κυρίῳ 1.Kor. 4,17
4) ... ἡ ἀγάπη μοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ 1.Kor. 16,24
5) ... μετὰ...ἀγάπης τῆς ἐν Χρ. Ἰεσοῦ 1.Tim. 1,14
6) ...ἐν... ἀγάπῃ τῇ ἐν Ἰεσοῦ Χριστῷ. ...2.Tim. 1,13
7) ... τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις .....Jud. 1

Von diesen sieben Stellen können drei unberücksichtigt bleiben, da hier in anderer Hinsicht von Liebe gesprochen wird, nicht jedoch von Nächsten-, Bruder-, Freundesliebe (Röm. 8,39; 1. Tim. 1,14; 2. Tim. 1,13). An den restlichen Stellen finden wir entweder ein 'Lieben im Herrn' (Röm. 16,8; 1. Kor. 4,17) oder 'In Jesus Christus' (1. Kor. 16,24) oder 'In Gott Vater' (Judas 1). Der biblische Begriff ἀγάπη (ἀγαπητός) ist in der lateinischen Bibelübersetzung von Hieronymus (Vulgata) wiedergegeben mit: dilectissimus, dilectus (Röm. 16,8; Judas 1) und: caritas, carissimus (1. Kor. 16,24; 4,14).

Wenn nun Augustin - wie schon aufgewiesen - die Liebe als dilectio oder caritas (amor) ontologisch mit frui bestimmt und dementsprechend die Nächstenliebe mit frui in Domino (de doctr. chr. I 79), heißt dies dann nicht, daß Augustin nicht vielleicht sachlich mit Recht seine Bestimmung der Nächstenliebe auf Paulus stützt, auch wenn seine Berufung auf die Philemon-Stelle unangebracht ist? Dazu ist folgendes zu sagen: Augustin zitiert nur die Philemon-Stelle. Ob er sich darüber hinaus auf paulinische Aussagen stützt oder stützen möchte, bleibt offen. Es ist aber davon abgesehen objektiv unmöglich, weil die paulinische Agape-Auffassung und mit ihr die Darstellung der Nächstenliebe, und die gerade in der Form von ἀγάπη ἐν κυρίῳ (ἐν Χριστῷ) - wie schon die kurze Darstellung der Nächstenliebe bei Paulus in der Einleitung vorliegender Arbeit erbracht hat - der augustinischen fruitio-Konzeption fundamental wider-

spricht, wenigstens so weit, als die ursprüngliche frui-Auffassung der appetitus-Struktur konsequent beibehalten wird; und das muß sich in der weiteren Untersuchung vorliegender Arbeit zeigen.

Die Diskussion der Unentschiedenheit Augustins in der Bestimmung der Nächstenliebe mit frui bzw. uti kann damit weitergeführt werden. Zu den Paulus-Zitat meint Scholz in seinem Augustin-Buch: "...Denn die einzige Schriftstelle, auf die er (sc. Augustinus) sich beruft, hat so wenig mit seiner Anschauung zu tun, daß sie schwerlich den Anstoß gegeben haben kann...Es ist klar und wird selbst von den Typologisten des 4. und 5. Jahrhunderts kaum bestritten worden sein, daß dieser anspruchslose Satz kein θεολογούμενον tragen kann. Nur der sehr zufällige und äusserliche Umstand, daß die Lateiner unter Verzicht auf das Wortspiel lasen: ita frater, ego te fruar in Domino... machte überhaupt eine theologische Verwertung der Stelle möglich. Augustin wird mit seiner Konzeption längst fertig gewesen sein, ehe er in der Philemon-Stelle den Schriftbeweis für sie entdeckte..." [1]

Diese Stellungnahme von Scholz ist in mehrfacher Hinsicht falsch: Zunächst hat sich inzwischen herausgestellt, daß die Philemon-Stelle nicht nur wenig - wie Scholz meint -, sondern gar nichts mit dem Grundkonzept Augustins inhaltlich zu tun hat. Hat nun Scholz die Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit dieser Schriftstelle für Augustin richtig erfaßt, wenn er daraus folgert: ..." daß sie schwerlich den Anstoß gegeben haben kann..." und daß"...Augustin mit

---

1) H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate dei: S. 198.

seiner Konzeption längst fertig gewesen sein (wird), ehe er in der Philemon-Stelle den Schriftbeweis für sie entdeckte..."?

Aus der Analyse des Textes von de doctr. chr. ergibt sich folgendes: Im Abschnitt 40 des ersten Buches wird - wie schon aufgewiesen [1] - die Nächstenliebe nach eingehenden Überlegungen mit uti bestimmt. [2] Diese Darstellung entspricht derjenigen aus dem Soliloquium. Nachdem diese Entscheidung zugunsten des uti gefallen ist, sucht Augustin im folgenden durch Hinweise auf die Selbstliebe und die Liebe Gottes zum Menschen, die dort ebenfalls im Sinne des uti - wenn auch bei Gott eines neuen Begriffs von uti - bestimmt sind, mögliche Unzufriedenheit über diese Bestimmung zu besänftigen. Fast unmittelbar nach der Abhandlung mit der Philemon-Stelle folgt nun unvermittelt im Abschnitt 84/85 des ersten Buches gewissermaßen als Fazit:

> Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est et rei quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligat praecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti... 3)

Durch diese Bestimmung scheint zunächst Scholz Recht zu bekommen, insofern als mit dieser Formulierung das kurz vorher behandelte Philemon-Zitat nicht im geringsten berücksichtigt zu sein scheint. Es überrascht aber, daß hier bei der Feststellung der Objekte der Liebe in der Bestimmung des Objekts der Gottesliebe die früher gewonnenen Definitionen verwandt werden, bei der Feststellung des Objekts der Nächstenliebe jedoch eine Formulierung ge-

---

1) S. 99/100 dieser Arbeit.
2) de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 7ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1 S. 26).
3) de doctr. chr. I 84/85. CSEL 80, S. 30, Z. 6ff. (Migne 1 XXXV 39: Bd. 3,1 S. 34 oben)

bracht wird, die völlig aus dem im Abschnitt 39/40 gewonnenen Rahmen herauszufallen scheint. Es wird hier bei der Fassung der Nächstenliebe das uti bewußt vermieden durch eine Beschreibung des Objektes. Augustin greift hier auf das ...qui nobiscum frui possunt...zurück, das schon vorher in diesem Zusammenhang vorgekommen war und zwar zur Spezifizierung des Objekts der Nächstenliebe aus dem großen Bereich dessen, was Gegenstand des uti ist, worunter ja auch der Mensch fällt: [1)]

Aus dem großen Bereich dessen...quae omnia propter Deum diligenda sunt...ist der andere Mensch doch mehr zu lieben als mein eigener Körper, weil er sich dadurch auszeichnet, daß er mit mir Gott zur Frucht haben kann. Das ist hier also die eigentlich bedeutsame Qualifikation des Nächsten in Hinsicht auf die Nächstenliebe. Damit ist deutlich, daß der andere Mensch zwar zu dem großen Bereich der Gegenstände des uti gehört, daß damit aber für die Wesensbestimmung der Nächstenliebe wenig gewonnen ist. Wenn Augustin jetzt also im Abschnitt 84 die Formel...qui nobiscum frui possunt...verwendet, dann erhellt daraus:

1) daß die Nächstenliebe durch frui nicht bestimmbar ist,
2) daß die Nächstenliebe ebenfalls durch uti in ihrer eigentlichen Qualifikation nicht gefaßt ist.

Augustin muß hier nämlich eine Formulierung wählen, die beide Bestimmungen, frui oder uti, vermeidet. Es ist eine Verlegenheitsformulierung, die über das innere Wesen der Nächstenliebe im Gegensatz zur Gottesliebe und im Gegensatz zum Verhältnis des Menschen zur Umwelt nichts aussagt. Die Definition der Nächstenliebe im Zusammenhang

---

1) ...Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque deum debet diligere quam se ipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter deum omnia ista diligenda sunt et potest nobiscum alius homo deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit qua fruimur deo... de doctr. chr. I 60. CSEL 80, S. 23, Z. 18ff. (Migne 1 XXVII 28: Bd. 3,1, S. 29 unten)

von de doctr. chr. bleibt eine von Versuch zu Versuch unbefriedigende Bestimmung, welche die Unentschiedenheit Augustins zum Ausdruck bringt.
Die Feststellungen von Scholz sind also falsch: Augustin ist, zumindest in de doctr. chr., mit seiner Konzeption nicht fertig. Im Gegenteil: die erste Konzeption, nämlich die der Bestimmung der Nächstenliebe als uti, die über das Soliloquium hinaus auch für den ersten Teil von de doctr. chr. trotz mancher Bedenken als endgültig erschien, wird später nach der Diskussion der Philemon-Stelle wieder aufgehoben - das wird sich auch aus der folgenden Darstellung noch eindeutiger ergeben -; und für diese erste, scheinbar endgültige Konzeption ist die Philemon-Stelle als Schriftbeweis doch wohl völlig ausgeschlossen.

Die große Bedeutung des Philemon-Zitates liegt auf einer anderen Ebene, und hier hat Scholz ihren Einfluß völlig verkannt: Obwohl sie sachlich nicht nur wenig, sondern nichts mit der augustinischen frui-Konzeption zu tun hat und auch in keiner Weise "...Schriftbeweis... für eine längst fertig gewesene ...Konzeption..." sein kann, veranlaßt sie Augustin zu einer Überprüfung und Revidierung seiner ursprünglichen Entscheidung und wird die weitere Bestimmung der Nächstenliebe im Rahmen der frui-Konzeption formal beeinflussen. Augustin wird angesichts der inhaltlichen Unbestimmbarkeit der Nächstenliebe als frui oder uti die Formulierung des Paulusbriefes als Kompromißformel willig aufgreifen, um von jetzt an unter Berufung auf die Heilige Schrift eine Formel verwenden zu können, die zwar einerseits die Festlegung der Bestimmung der Nächstenliebe auf frui oder uti vermeidet, andererseits aber doch weitgehend die gewohnten Termini verwendet, so daß formal die Einheit gewahrt bleibt.
Wir können nun die Untersuchung dieses ersten Punktes im Darstellungszusammenhang der Nächstenliebe nicht weiter verfolgen, ohne die Untersuchungen jetzt aufzunehmen,

denen eigentlich dieser Hauptpunkt vorbehalten ist, nämlich die Analyse des uti-frui-Begriffes und die Analyse der Verknüpfung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe. Die Frage der Unentschiedenheit Augustins, die bisher behandelt wurde, ist damit keineswegs abgeschlossen, sondern muß im Verlauf der Untersuchung weiter beachtet werden.

2) Die Nächstenliebe und frui - uti .

Die Schwierigkeit, ob die Nächstenliebe mit frui oder mit uti zu bestimmen sei, ist sachlich vom Wesen des ethischen Grundansatzes bei Augustin her begründet. Dieser appetitus-Ansatz bedeutet für den Begriff der Nächstenliebe eine doppelte Problematik:

(1) Wie kann das Wesen der echten Nächstenliebe mit der ethischen Grundbestimmung des appetitus vereinbart werden? Diese grundsätzliche Schwierigkeit ist bisher noch nicht dargelegt worden. Im vorigen Abschnitt ging es vorläufig um eine zwar zweitrangige, im Wesen jedoch mit dem ersten Problem verbundene Schwierigkeit, nämlich:

(2) Wie muß die Nächstenliebe bestimmt sein, wenn nach dem ethischen Grundansatz wesentlich nur eine Alternative möglich ist: frui oder uti, unter der Voraussetzung der grundsätzlichen Vereinbarkeit des appetitus-Ansatzes mit der Nächstenliebe?

Es hat sich bisher herausgestellt, daß Augustin sowohl im Soliloquium bei der Darstellung der Freundesliebe als auch in de doctr. chr., wo die Zuordnung von Nächstenliebe und frui-uti thematisch behandelt wurde, nur diese zweite Schwierigkeit aufgreift und daß er dieses Problem als eine 'große Frage' versteht. [1] Die von Augu-

---

1) Siehe oben S. 37, 94, 99.

stin hier aufgegriffene Schwierigkeit der Bestimmung der Nächstenliebe, ob mit frui oder uti, ist jedoch insofern sekundär, als sie abhängig ist vom grundsätzlichen Problem der Vereinbarkeit der Nächstenliebe mit dem appetitus-Ansatz überhaupt. Denn die Unmöglichkeit der Fassung des Nächsten entweder als fruendum oder als utendum ist dadurch begründet, daß der andere Mensch, sofern wir zu ihm im Verhältnis der caritas stehen, einerseits nicht zum appetitus-Objekt der fruitio gemacht wird und andererseits auch nicht zum appetitus-Objekt des usus. Da es für Augustin das grundsätzliche Problem der Zuordnung von Nächstenliebe und appetitus-Ansatz thematisch nicht gibt, bleibt er in der Bestimmung der Nächstenliebe bei den vom appetitus stammenden Begriffen frui und uti. Im folgenden wird zu untersuchen sein, wie Augustin die Begriffe frui und uti im Verständnis der Liebe verwendet. Dabei wird sich die Aufmerksamkeit besonders auf die Darstellung der Nächstenliebe richten, weil hier allem Anschein nach die appetitus-Struktur im Ansatz der Ethik Augustins unbrauchbar ist.

Zur Vorbereitung der Darstellung der Nächstenliebe wird zunächst die Erörterung der Liebe Gottes zu den Menschen und der Selbstliebe aufgenommen:

a) Die Liebe Gottes zum Menschen.

Augustin entscheidet sich - wie schon aufgewiesen - [1] im Abschnitt 40 des ersten Buches von de doctr. chr. bei der Erörterung des Wesens der Nächstenliebe für ihre Bestimmung als eine Weise des uti. [2]

---

1) oben S. 99/100.
2) Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo...videtur autem mihi propter aliud diligendus... de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 17ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1, S. 26 Mitte)

Die offenbar schockierende Wirkung dieser Entscheidung versucht er nun damit abzufangen, daß er in den direkt folgenden Ausführungen darauf hinweist, auch die Selbstliebe müsse als uti verstanden werden. [1] Unter dieser Voraussetzung kann sich der andere Mensch nicht beklagen, wenn auch er selbst in der Nächstenliebe 'nur' Gegenstand des propter aliud (nämlich Deum) diligere, also Gegenstand des uti ist:

> ...Si ergo te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter deum diligis... 2)

Diese Entscheidung für uti in der Nächstenliebe, ebenso wie in der Selbstliebe, erhält dadurch noch eine äußerste Rechtfertigung, daß auch die Liebe Gottes zum Menschen als uti bestimmt wird:

> ...Diligit enim nos deus, et multum nobis dilectionem eius erga nos divina scriptura commendat. Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur an ut fruatur?... 3)

Es wird nun die Bestimmung der Menschenliebe Gottes mit frui ausgeschlossen durch den Hinweis auf die egestas als Voraussetzung der fruitio. Diese kann bei Gott nicht vorliegen...Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit... [4] Unter dieser Voraussetzung bleibt nur noch eine Möglichkeit, nämlich mit uti:...Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligat... [5] Augustin sieht sich nun -

---

1) ...Sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec se ipsum debet propter se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est...de doctr. chr. I 41. CSEL 80, S. 18, Z. 23ff. (Migne 1 XXII 21, Bd. 3,1, S. 26 unten)
2) de doctr. chr. I 42. CSEL 80, S. 19, Z. 3ff. (Migne 1 XXII 21: Bd. 3,1,S. 27 oben)
3) de doctr. chr. I 73. CSEL 80, S. 27, Z. 8ff. (Migne 1 XXXI 33: Bd. 3,1, S. 32 oben)
4) und 5) de doctr. chr. I 74. CSEL 80, S. 27, Z. 10ff. (Migne 1 XXXI 33: Bd. 3,1, S. 32 oben)

wie bereits früher aufgewiesen [1] - zu dem Eingeständnis gezwungen, daß es sich hier um ein ganz anderes uti handelt:

> Sed neque sic utitur ut nos, nam nos res quibus utimur ad id referimus ut dei bonitate perfruamur, deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sums;...Ille igitur usus qui dicitur dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem... 2)

Dieser uti-Begriff hat mit dem ursprünglichen, dem appetitus-Schema zugehörigen uti-Verständnis sachlich kaum noch etwas gemeinsam. [3] Während der Akt im ursprünglichen frui-uti-Verständnis durch die Gutheit des Objekts motiviert und begründet ist, ist in der Liebe Gottes der neue uti-Akt von der Gutheit, besser der Güte Gottes, also des Akt-Subjekts, her bestimmt...Quia enim bonus (sc. Deus) est, sumus... Ähnlich findet eine totale Wendung im utilitas-Begriff statt: Während in der ursprünglichen Relation die utilitas (Nutzen) konsequent auf der Seite des Akt-Subjekts vorliegt, ist die Liebe nun für den Geliebten zum Vorteil und Wohl:...Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad eius, sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem... Das ist die Agape-Caritas-Liebe des N.T. Im ursprünglichen Verständnis besteht der Unterschied zwischen uti und frui - wie an der genannten früheren Stelle gezeigt wurde - nur in der 'Entfernung' des Aktes vom Zielobjekt. Bei uti liegt ein mittelbares und bei frui ein unmittelbares utilitas-Verhältnis zum eigenen Sein vor. Uti ist indirekt und mittelbar auf die Erfüllung der eigenen egestas angelegt und strebt nach Erlangung des entsprechen-

---

1) oben S. 45/46.
2) de doctr. chr. I 75/76. CSEL 80, S. 27, Z. 18ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1 S. 32 Mitte)
3) s. Seite 45 f dieser Arbeit.

den eigenen bonum. Die hier von Augustin dargestellte Liebe Gottes zum Menschen dagegen ist die auf das Wohl der anderen Menschen angelegte echte benevolentia-Liebe, die außerhalb des appetitus-Ansatzes steht. Augustin kennt also sehr wohl eine Form der Liebe, die nicht mit dem appetitus-Schema der Ethik vereinbar ist, verzichtet aber nicht auf die Verwendung des Begriffes uti, sondern gesteht lieber, daß es sich hier um einen anderen uti-Begriff handelt.

b) Die Selbstliebe.

Wie schon im ersten Hauptteil bei der Darstellung des utilitas-Momentes der fruitio herausgestellt werden konnte [1], besteht nach Augustin das Wesen der echten und wahren Selbstliebe in der Gottesliebe, in der fruitio Dei. Es handelt sich um zwei Liebesformen, die im demselben Akt verwirklicht werden. Wir hatten deshalb dort die wahre Selbstliebe als die 'Kehrseite' der Gottesliebe bezeichnet. Daher erklärt Augustin auch, bei dieser Aktidentität von Selbstliebe und fruitio Dei dürfe es auch gar nicht verwundern, wenn in der Heiligen Schrift nicht drei Liebesgebote: Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, sondern nur zwei vorgeschrieben sind, nämlich nur Gottes- und Nächstenliebe. [2] Das Gebot der Selbstliebe erübrigt sich also mit dem Gebot der Gottesliebe, so wesentlich sind sie miteinander verbunden. Bei der echten Selbstliebe handelt es sich somit um eine Liebesform, die in ihrer Verbundenheit mit der Liebe Gottes ebenso wie die fruitio Dei fest in das appetitus-Schema gehört und von daher in sicherer Übereinstimmung mit dem ursprünglichen ethischen Ansatz bei Augustin steht.

---

1) oben S.49 ff.
2) epist. 155,4 (15). CSEL 44, S. 269, Z. 6ff. (Migne Bd. 2, S. 672/3)

Eine Schwierigkeit in der Bestimmung der Selbstliebe ergibt sich erst in der Konfrontierung mit den Begriffen uti und frui: Denn wie kann das Verhältnis zu mir selbst mit frui erfaßt sein, wenn das appetitus-Objekt der Selbstliebe identisch ist mit dem appetitus-Objekt der fruitio Dei, nämlich Gott selbst als dem bonum, das letztlich allein meine egestas beseitigen und meine perfectio bewirken kann? Und wie kann das Verhältnis zu mir selbst mit uti bestimmt werden, wenn unter den uti-Objekten, die meine fruitio Dei vermitteln, dritte d.h. vermittelnde appetitus-Objekte verstanden werden müssen, aber nicht mein Ich selbst? Trotz dieses Problems bestimmt Augustin die Selbstliebe zunächst einmal mit uti, und zwar in de doctr. chr. kurz nach der Darstellung der ebenfalls mit uti bestimmten Nächstenliebe:

> Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit, an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus...Sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec se ipsum debet propter se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est...Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum... 1)

In der Darstellung der Selbstliebe wird hier zwar das Wort uti vermieden, aber aus dem angezielten Vergleich der Nächstenliebe, die eindeutig mit uti bestimmt wurde, mit der Selbstliebe geht hervor, daß auch die Selbstliebe ebenso wie die Nächstenliebe mit uti bestimmt sein soll. Denn das Ziel dieser Darstellung der Selbstliebe ist die Feststellung, daß "...kein anderer Mensch es unterschätzen solle, wenn man auch ihn selbst wegen Gott liebe..." 2)

---

1) de doctr. chr. I 41. CSEL 80, S. 18, Z. 23ff. (Migne 1 XXII 20,21:Bd. 3,1 S. 26)

2) ...non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter deum diligis. Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est... de doctr. chr. I 42. CSEL 80, S. 19, Z. 5ff. (Migne 1 XXII 21: Bd. 3,1, S. 27 oben)

Statt einer ausdrücklichen Verwendung des Begriffs uti wird hier die Selbstliebe erklärt durch Umschreibungen:

1) se diligere propter Deum:

Die Vergleichsformel "proximum diligere propter deum" war im vorhergehenden Abschnitt der Darstellung der Nächstenliebe von Augustin mit uti wiedergegeben worden. [1)]

2) se referre ad Deum:

Damit führt Augustin eine bedeutungsweite uti-"Definition" ein, mit der auch die Selbstliebe noch bestimmbar ist. nachdem die ursprüngliche Definition in der Selbstliebe nicht mehr verwendbar ist, obwohl diese Liebesform noch eindeutig im appetitus-Schema steht.

E x k u r s: Die referre-ad-Bestimmung

Der Begriff referre ad ist offenbar im Spannungsfeld der verschiedenen Liebesformen und der ethischen appetitus-Konzeption von besonderer Bedeutung. Bevor die Untersuchung der Selbst- und Nächstenliebe fortgesetzt werden kann, ist eine Analyse dieser Formel und ihres Verhältnisses zu frui-uti nötig. Wir dürfen uns dabei vorwiegend an die Aussagen in der Schrift de doctr. chr. halten, weil hier referre ad in jeder Verwendungsmöglichkeit bei Augustin vorkommt und damit von dieser Schrift aus das Problem genügend aufzuhellen ist.

Als Kriterium darf die erste uti-Bestimmung in de doctr. chr. herangezogen werden, eine Bestimmung, nach der - wie bereits ausgewiesen - uti eindeutig dem appetitus-Schema entspricht:

---

1) s. S. 99 ff.

...istis (sc. rebus) quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus... 1)

Im sofort anschließenden Kapitel bringt Augustin die in vorliegender Arbeit bereits gezeigten frui-uti-Definitionen, wobei erstmals referre ad verwendet wird:

...Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est... 2)

"... Frui heißt nämlich: in Liebe einer Sache anhangen wegen ihrer selbst. Uti aber heißt: das, was in den Gebrauch gekommen ist, auf die Erlangung dessen, was man liebt, hinordnen (referre ad), wenn es liebenswert ist." Die gewöhnliche Übersetzung von "referre ad" mit "beziehen auf" (die auch Mitterer in der Köselschen Kirchenväter-Bibliothek gebraucht) ist zu allgemein, da sie auch einen rein theoretischen Bezug bezeichnet. Statt dessen ist der Begriff "referre ad" besser durch "hinordnen auf" wiederzugeben; denn es handelt sich dabei um einen Zusammenhang der Zielintention, der dadurch zum Ausdruck kommt. Auch die Übereinstimmung dieses Begriffs mit der appetitus-Struktur bleibt dadurch weitgehend gewahrt; wird doch gerade durch das von Augustin selbst angeführte folgende Beispiel mit dem 'Vaterland' (patria) als frui-Objekt und mit den Land- und Wasserfahrzeugen (terrestria et marina vehicula) als uti-Objekten diese Struktur einprägsam aufgewiesen. 3)

Warum verwendet Augustin referre ad in diesem Zusammenhang, warum nicht "...propter aliud habere velle" 4)

---

1) de doctr. chr. I 7. CSEL 80, S. 9, Z. 26ff. (Migne 1 III 3: Bd. 3,1, S. 20)
2) de doctr. chr. I 8. CSEL 80, S. 10, Z. 5ff. (Migne 1 IV 4: Bd. 3,1, S. 20 unten); vgl. oben S. 28 u. 31/32.
3) ebenda; vgl. oben S. 32/33
4) epist. 118 III 13. CSEL 34,2, S. 678, Z. 13 (M.Bd, 2, S. 438 unten)

oder "propter aliud appetere" [1] oder "propter aliud diligere"? [2] Offenbar ist dieser Terminus deshalb gewählt, weil damit einerseits in diesem Textzusammenhang, der eindeutig die appetitus-Struktur aufweist, der ethische Ansatz befriedigend gewahrt ist und andererseits die eben nur vermittelnde Funktion des uti-Aktes und des uti-Objektes gegenüber der fruitio besonders deutlich aufgezeigt wird.

In ähnlicher Weise wird referre ad in de div. quaest. 83 verwendet. [3] Es steht so selbstverständlich in einem völlig dem appetitus zugehörigen Zusammenhang in Entsprechung zur frui-Bestimmung "propter se ipsum expetere" und "frui dicimur ea re de qua capimus voluptatem", daß es zunächst keine Verzerrung oder Unstimmigkeit aufkommen läßt.

Es bleibt jedoch zu untersuchen, ob damit über den Terminus referre ad alles gesagt ist. Denn allem Anschein nach enthält er eine begriffliche Weite und Undifferenziertheit, die geeignet ist, den ursprünglichen uti-Begriff aufzuweichen. Er muß deswegen weiter verfolgt werden in de doctr. chr.:

Die Untersuchung gelangt jetzt zur Bestimmung der Selbstliebe an einer Stelle, die Anlaß war für diesen besonderen Exkurs über referre ad:

---

1) de trin. 10,11 (17) (Migne Bd. 8, S. 982 unten)
2) de doctr. chr. I 40, CSEL 80, S. 18, Z. 18ff. (M. 1 XXII 20: 3,1 S. 26 Mitte)
3) ...Ut inter honestum et utile interest ita et inter fruendum et utendum...: tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est:...Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est..Nec uti quisque potest ea re quae quo referenda sit nescit...Quare abuti rectius dici solent, qui non bene utuntur. Non enim cuiquam prodest id quo male utitur; et quod non prodest, non utique utile est... de div. quaest. 83,30 (Migne Bd. 6, S. 19/20)

> Sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec se ipsum debet propter se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est...Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum... [1]

"...wenn er aber sich wegen sich selbst liebt, ordnet er sich nicht auf Gott hin..."

Erst jetzt erhellt die Bedeutung von referre ad hinreichend. Denn mit der Selbstliebe hat es eine besondere Bewandtnis: Ich selbst kann für mich, also für meinen uti-Akt, kein appetitus-Objekt sein, sondern mit dem Aufweis der Verbindung von wahrer Selbst- und Gottesliebe ist gezeigt, daß das appetitus-Objekt in der Selbstliebe gleichzeitig das frui-Objekt in der Gottesliebe ist. Obwohl damit die Selbstliebe - eben in ihrer eigenartigen Verbindung mit der Gottesliebe - konsequent im Rahmen der appetitus-Struktur steht, ist das Ich selbst 'nur noch' für einen uti-Akt in der weiten Bedeutung von 'hinordnen auf (referre ad)' faßbar, wenn die Selbstliebe schon unter frui-uti subsumiert werden muß. Damit wird vom ursprünglichen uti her gesehen dieser Begriff so weit, daß gleich anschließend auch die Liebe selbst, also nicht nur das Objekt der Liebe, in der Selbstliebe und in der echten Nächstenliebe auf die Liebe Gottes d.h. auf die Liebe zu Gott 'hingeordnet' werden kann:

> ...Sic enim eum diligens tamquam se ipsum totam dilectionem sui et illius (sc. proximi) refert in illam dilectionem dei,... 2)

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch eine entsprechende Anwendung von referre ad zur Unterscheidung von cupiditas und caritas, in de trinitate, wodurch zugleich der Begriff der cupiditas eine veränderte Bestim-

---

1) de doctr. chr. I 41. CSEL 80, S. 18, Z. 23ff. (Migne 1 XXII 21: Bd. 3,1,S. 26)
2) de doctr. chr. I 43. CSEL 80, S. 19, Z. 17ff. (Migne 1 XXII 21: Bd. 3,1, S. 27 oben)

mung erhält:

> Ergo aut cupiditate, aut caritate: non quo non sit amanda creatura; sed si ad Creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem... 1)

Das Geschöpf darf also geliebt werden, aber nur wenn die Liebe hingeordnet wird auf den Schöpfer; während ursprünglich ein uti-Objekt hingeordnet wird auf die Erlangung des frui-Objektes, liegt hier die Hinordnung der Liebe selbst vor. 'Hingeordnet' kann aber sowohl eine appetitus-Liebe als auch eine benevolentia-Liebe sein. Die Bestimmung 'hinordnen auf' hat also ihre spezifische Beziehung zum appetitus verloren. Das uti der appetitus-Struktur ist damit modifiziert.

Offenbar muß in diesem Sinne das referre ad auch in folgendem Zusammenhang verstanden werden:

> Non autem omnia quibus utendum est diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in deum, sicuti est homo vel angelus... 2)

Kurz vorher, nämlich im Abschnitt 40, hatte Augustin die Liebe zum Nächsten auf uti zurückgeführt. Nun sieht er sich veranlaßt, zwischen uti und diligere zu unterscheiden durch die Herausstellung von uti als Oberbegriff, unter welchen diligere u.a. zu subsumieren ist. Der Mensch und der Engel sind im Liebesakt zwar uti-Objekte, werden aber als Liebesobjekte abgehoben durch die Differenz '...quae nobiscum societate quadam referuntur in Deum...' Bedeutet diese Bestimmung, daß diese uti-Objekte

---

1) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 967/8) vgl. dazu die Bestimmungen der cupiditas oben S. 59 ff.
2) de doctr. chr. I 44. CSEL 80, S. 19, Z. 21ff. (Migne 1 XXIII 22: Bd. 3,1, S. 27 Mitte)

nur dem Liebessubjekt societate quadam beigeordnete appetitus-Objekte sind, oder liegt hier nicht vielmehr durch die Bestimmung 'hinordnen auf' schon eine qualitative Unterscheidung vor, nach welcher der Mensch und der Engel als Partner echter benevolentia-Liebe von den appetitus-Objekten im allgemeinen abgehoben werden sollen? Diese Frage kann an dieser Stelle noch keine ganz eindeutige Antwort finden. Daß referre ad jedoch eine den ursprünglichen uti-Akt völlig verändernde Bedeutung haben kann und tatsächlich bei Augustin auch hat, zeigt die bereits untersuchte augustinische Darstellung der Liebe Gottes zum Menschen [1] an einer Stelle, die ebenfalls im ersten Buch von de doctrina christiana anzufinden ist. [2] Die Formel 'referre ad' genügt dort auch in der Übersetzung von 'hinordnen auf' in demselben Abschnitt zwei völlig entgegengesetzten uti-Begriffen. In der mehrfach aufgezeigten Bestimmung ...per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est, retuleris; uteris ea, et abusive, non proprie, diceris frui [3] ist referre ad wieder eine Interpretation des uti-Begriffes im appetitus.

Im dritten Buch von de doctr. chr. taucht referre ad schließlich noch in der Bedeutung eines theoretischen Bezuges - nämlich der Anwendung eines allgemeinen Prinzips auf das sittliche Verhalten im Einzelfall - auf:

> Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris...Quae sententia cum refertur ad dilectionem dei, omnia flagitia moriuntur, cum ad proximi, omnia facinora... [4]

---

1) siehe S. 114 ff.
2) Sed neque sic utitur ut nos, nam nos res quibus utimur ad id referimus ut dei bonitate perfruamur, deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert... Ille igitur usus qui dicitur dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur... de doctr. chr. I 75/76. CSEL 80, S. 27, Z. 18ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32)
3) de doctr. chr. I 80, CSEL 80, S. 28f, Z. 30ff. (Migne 1 XXXIII 37: Bd. 3,1, S. 33);
4) de doctr. chr. III 52/53. CSEL 80, S. 93, Z. 6ff. (Migne 3 XIV 22: Bd. 3,1, S. 74 Mitte)

Damit ist die Bedeutungsweite des Begriffs 'referre ad' aufgezeigt. Die Bestimmung der verschiedenen Liebesformen mit diesem Terminus kann offensichtlich nicht ohne Folgen bleiben für das jeweilige Verständnis von Liebe. Im Aufweis des Begriffs der Liebe Gottes zum Menschen und der Selbstliebe hat sich das bereits gezeigt.

Die Bedeutung der durch referre ad wiedergegebenen uti-Bestimmung liegt jedenfalls darin, daß mit ihr auch ein Verhältnis gefaßt werden kann, in welchem ein appetitus-Akt im eigentlichen Sinn ausgeschlossen ist; denn die Selbstliebe enthält in ihrer Weise als Gottesliebe - nämlich als fruitio Dei - zwar einen appetitus-Akt, nicht jedoch im damit verbundenen und hier von Augustin eigens abgehobenen Verhältnis zum Ich selbst. Dieses Verhältnis zum Ich besteht in einem Hinordnen auf Gott, referre ad Deum.

Auch in seiner Spätschrift de civitate dei bestimmt Augustin ausdrücklich das Verhalten zum Ich selbst als uti und dieses uti als referre ad.

> ...Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit... 1)

Auch in de div. quaest. 83 kennt Augustin eine Bestimmung des Verhaltens zum Ich selbst als uti. Dabei wird auch hier wieder das uti als referre ad gefaßt, und dieses referre ad hat seine Zielrichtung auf die fruitio dei. 2)

---

1) de civ. dei 19,10. CSEL 40,2, S. 388, Z. 18ff. (Migne Bd. 7, S. 636 unten)

2) perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est...Vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur Deo: ita enim beata est. Ergo et se ipsa utitur...de div. quaest. 83: 30 (Migne Bd. 6, S. 20 oben)

Es bleibt jedoch nicht bei der Bestimmung des Verhaltens zum Ich selbst mit uti. Im dritten Buch von de doctr. chr. kann Augustin, obwohl im ersten Buch die Selbstliebe als uti in der Bedeutung von referre ad gefaßt worden war, sie ohne Bedenken mit frui, wenn auch frui propter deum wiedergeben:

> Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum... 1)

Wie ist das möglich und worin liegt dafür die Begründung, wenn Augustin nicht grobe Inkonsequenz vorgeworfen werden soll? Die Vereinbarkeit beider Fassungen der Selbstliebe als frui propter deum einerseits und als uti andererseits in dem gleichen Werk Augustins ist offensichtlich nur - und das auch nur formal - gegeben mit der Bestimmung referre ad (hinordnen auf). Denn in der 'Hinordnung auf Gott' scheint für Augustin die eigentliche Qualifikation echter Selbstliebe zu liegen, und sie scheint sowohl in einem frui propter Deum als auch im uti gewahrt zu sein. Ob dieser Akt auf frui oder uti zurückgeführt wird, ist für Augustin offensichtlich belanglos. Dieses Ergebnis wird erhärtet durch eine Darlegung Augustins in de trinitate. Er bestimmt dort zunächst die Selbstliebe als frui se:

> ...Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se?... 2)

Einige Seiten weiter kommt es zu einer Spezifizierung, indem Augustin zwischen cupiditas und echter caritas unterscheidet. Das Kriterium für die Unterscheidung besteht im 'referre ad Creatorem'. Dann wird das Geschöpf nicht propter se geliebt. 3) Damit wird das propter Deum diligere (amare) und das referre ad Creatorem gleichgesetzt.

---

1) de doctr. chr. III 37. CSEL 80, S. 89, Z. 12ff. (Migne 1 X 16: Bd. 3,1, S. 72 oben);
2) de trin. 9,2 (2) (Migne Bd. 8, S. 962 Mitte);
3) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 967 unten);

Es folgt dann in bezug auf die Objekte dieses Aktes eine offenbar sekundär bedeutsame Unterscheidung zwischen dem, was im Bereich des Geschöpflichen dem Range nach unter uns steht, und dem, was uns gleichrangig ist. Das eine ist Gegenstand des uti, das andere Gegenstand des frui, allerdings frui in Deo:

> ...Cum ergo aut nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; pari autem fruendum, sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te... 1)

Damit ist auch die Selbstliebe als ein frui te ipso in Deo gedeutet. Die gemeinsame Bestimmung sowohl der Liebe zum Geschöpflichen überhaupt einerseits als auch der Liebe zum par nobis und damit auch zum Ich selbst im besonderen andererseits ist das diligere propter aliud unter der Hinsicht des referre ad. Soweit deshalb die Selbstliebe im Rahmen der Liebe zum Geschöpflichen überhaupt gesehen wird, wird sie als uti bestimmt, und soweit das Ich selbst mit dem anderen Menschen als par nobis vom Geschöpflichen im allgemeinen herausgehoben wird, wird die Selbstliebe als frui propter Deum bzw. als frui in Deo gefaßt. Soweit dabei die gemeinsame Bestimmung, nämlich diligere propter Deum in der Bedeutung von referre ad Deum, gewahrt bleibt, ist es für Augustin offensichtlich belanglos, ob die Selbstliebe als uti oder als frui in Deo herausgestellt wird. Denn um einen appetitus handelt es sich in der Selbstliebe qua Selbstliebe so und so nicht.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist folgendes:

1) Augustin kennt trotz seines in der Ethik grundsätzlich gültigen appetitus-Ansatzes in der Liebe Gottes zum Menschen eine Liebe, nämlich die neu-

---

1) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 968 oben)

testamentliche Agape-Liebe, die mit dem appetitus-Schema derart unvereinbar ist, daß er sich gezwungen sieht, die Verwendung eines ganz anderen uti-Begriffs dabei einzugestehen, wenn schon wenigstens formal die Termini des ursprünglichen Ansatzes verwendet werden sollen.

2) Darüber hinaus kennt Augustin in der Selbstliebe eine Form, die zwar in ihrer Wesensbestimmung als akt-identisch mit der fruitio Dei noch im appetitus-Schema steht, bei der aber die urpsrünglichen Begriffe 'frui' und 'uti' in ihrer Qualität als appetitus-Begriffe nicht mehr anwendbar sind und deshalb eine Begriffsmodifizierung erfahren im Sinne von referre ad (hinordnen auf).

In dieser Bestimmung referre ad liegt die Verwandtschaft des uti-Begriffs in der Liebe Gottes zum Menschen und des frui-uti-Begriffs der Selbstliebe.

c) Die Nächstenliebe.

Mit diesen Ergebnissen in der Untersuchung der Liebe Gottes zum Menschen und der Selbstliebe als Vorbereitung kann nun das eigentliche Thema dieses Abschnittes, die Darstellung der Nächstenliebe und die damit verbundene Analyse der Begriffe frui und uti in ihrer Anwendung in der Nächstenliebe aufgenommen werden. Die Bedeutung der Vorwegnahme der Erörterung dieser beiden ja auch schon im ersten Hauptteil bei der Darstellung des utilitas-Verhältnisses der fruitio im ethischen Grundansatz behandelten Liebesformen besteht nun darin, daß in der Konfrontierung mit ihnen der eigentliche Begriff der Nächstenliebe bei Augustin recht deutlich wird. Aus dem Vergleich mit der zuerst dargestellten Liebesform, der Liebe Gottes zum Menschen, ergibt sich, daß nach den Bestimmungen Augustins der Charakter der Nächstenliebe im Sinne der

benevolentia-Liebe weitgehend der Liebe Gottes zum Menschen ähnlich ist:

> ...Ille (sc. Deus) enim nobis praebet misericordiam propter suam bonitatem, nos autem nobis invicem propter illius, id est, ille nostri miseretur ut se perfruamur, nos vero invicem nostri miseremur, ut illo perfruamur... 1)

Ein offensichtlicher Unterschied besteht danach in bezug auf das Bezugssubjekt und das Bezugsziel. Denn während in der Liebe Gottes zum Menschen Subjekt und ein Ziel des referre ad-Aktes identisch sind, (referre ad suam bonitatem) handelt es sich dabei in der Nächstenliebe um zwei verschiedene Größen. Doch diese Differenz betrifft unter dem Aspekt der benevolentia-Liebe nicht das Wesen dieser Liebesformen, sofern die Bestimmung ...nos vero invicem nostri miseremur ut illo perfruamur... in der Nächstenliebe mein Bemühen um die für den anderen Menschen zu bewirkende fruitio Dei mitmeinen sollte. Doch das bleibt in der vorliegenden Formulierung Augustins zunächst fragwürdig. Erst in einer entsprechenden Bestimmung im folgenden Kapitel von de doctr. chr. wird es anders. Da kommt zum Ausdruck, daß hier in der gegenseitigen Liebe unter den Menschen die wahre benevolentia-Liebe allein verstanden wird; denn jetzt wird in der Nächstenliebe der Nutzen (utilitas) des Nächsten als Ziel dieses Aktes herausgestellt, während der eigene Nutzen nur noch als Zugabe Gottes (merces) erscheint:

> ...Cuius autem nos miseremur et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus eamque intuemur, sed nescio quo modo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit deus... 2)

---

1) de doctr. chr. I 72. CSEL 80, S. 26ff., Z. 28ff. (Migne 1 XXX 33: Bd. 3,1, S. 32 oben)
2) de doctr. chr. I 76. CSEL 80, S. 27f. Z. 30ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32 Mitte)

Dadurch kommt in Hinsicht auf die benevolentia-Liebe die inhaltliche Gleichheit beider Liebesformen, nämlich der Liebe Gottes zum Menschen und der Nächstenliebe zum Ausdruck; denn nachdem Augustin im Text bei der Darstellung der Liebe Gottes zum Menschen auf die Andersartigkeit des auch hier verwendeten uti-Begriffs hingewiesen und dabei gezeigt hat, daß der usus Dei sich - was unvereinbar ist mit dem ursprünglichen uti-Begriff - auf den Nutzen (utilitas) des Menschen und gerade nicht auf seinen eigenen richtet...Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur non ad eius, sed ad nostram utilitatem refertur..., sieht sich Augustin hier sofort veranlaßt, auf die entsprechend gleiche Tendenz in der Nächstenliebe hinzuweisen...Cuius autem nos miseremur, et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus, eamque intuemur...
Die nun zu erwartende Folgerung aus diesem Vergleich hinsichtlich der Bestimmung der Nächstenliebe mit demselben abgeänderten uti-Begriff verhindert Augustin jedoch durch den Hinweis auf ein zusätzliches, soeben schon erwähntes besonderes Moment in der Nächstenliebe gegenüber der Liebe Gottes zum Menschen, nämlich die von Gott geschenkte fruitio dei als Lohn (merces) für die Leistung der echten auf die utilitas des anderen Menschen gerichteten Nächstenliebe. Augustin sieht sich also veranlaßt, trotz des soeben herausgestellten Zugeständnisses in der Schilderung der Nächstenliebe immer wieder auf den Vorteil des Subjekts des Aktes der Nächstenliebe hinzuweisen, wenn auch schließlich nur noch in der Bedeutung einer Zugabe (merces), wodurch der Wert seiner Aussagen bezüglich der Selbstlosigkeit der Nächstenliebe relativiert wird. Wahrscheinlich wird sich jede von Menschen als geschichtlich und endlich bestimmten Wesen vollzogene Liebe niemals ganz frei halten können vom Hinblick auf die eigene utilitas. Daraus darf jedoch nur gefolgert werden, daß menschliche Liebe niemals ganz das Ideal der neutestamentlichen Agape-

Liebe erreichen wird, nicht jedoch, daß zum Wesen echter Nächstenliebe der Hinblick auf die eigene utilitas konstitutiv gehört. Augustin versteht jedenfalls an unserer Stelle die Nächstenliebe zu einem wesentlichen Stück als echte benevolentia-Liebe, in diesem Punkt vergleichbar mit der Liebe Gottes zum Menschen, die mit ihrem modifizierten uti-Begriff nicht mehr mit dem ursprünglichen appetitus-Ansatz vereinbar ist. Daraus müßten entsprechende Folgerungen auch für die Darstellung der Nächstenliebe und für die Bestimmung der Begriffe frui und uti gezogen werden, falls die vom appetitus her gebräuchlichen Termini hier überhaupt angewendet werden sollen. Augustin zieht diese Konsequenz nicht: Er verzichtet weder auf die Begriffe uti und frui, noch ist er bereit, auch in der Nächstenliebe eine Abwandlung dieser Begriffe ausdrücklich einzugestehen, wie es im Abschnitt 75 mit uti in der Liebe Gottes zum Menschen geschehen ist.

Auch in anderen Zusammenhängen kommt die Gleichartigkeit der Nächstenliebe mit der Liebe Gottes zum Menschen zum Ausdruck. Im dritten Buch von de doctr. chr. unterscheidet Augustin klar zwischen den beiden Intentionen in der menschlichen Liebe und bezeichnet sie in ihrer Hinsicht auf den Vorteil des anderen Menschen als beneficentia:

> ...Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri. 1)

Dabei darf jedoch andererseits nicht ein wichtiger Unterschied übersehen werden, der darin besteht, daß in der Nächstenliebe nach Augustin immer eine Intention auf die je eigene utilitas vorausgesetzt ist, während in der Liebe Gottes zum Menschen dagegen ein Rückbezug auf die eigene

---

1) de doctr. chr. III 38. CSEL 80, S. 89, Z. 21ff. (Migne 3 X 16: Bd. 3,1, S. 72 oben);

bonitas, die Güte Gottes, angesetzt wird ...Dues vero ad suam bonitatem usum nostrum refert... 1) Während bei Gott die caritas ganz im Sinne der neutestamentlichen Agape allein durch die überfließende Güte Gottes begründet und motiviert ist, wird nach Augustin die Verwirklichung selbst der edelsten menschlichen Liebe immer in der Mitbeachtung des eigenen Nutzens vollzogen.

An anderen Stellen beschreibt Augustin die Nächstenliebe im oben aufgezeigten Sinne als ein Führen (ducere) zum bonum der fruitio:

> ...Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis adpetitionis est finis...ad hoc bonum debemus et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere... 2) 3)

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung der Nächstenliebe ist dieses: In einem wesentlichen Punkte ist die Nächstenliebe gleich mit der von Augustin dargestellten Liebe Gottes zum Menschen, aber ohne daß Augustin auch jetzt die entsprechend konsequente neue Bestimmung des uti-Begriffs vornimmt, nachdem er schon einige Kapitel vorher die Nächstenliebe in ihrer Umschreibung als diligere propter aliud mit uti bestimmt hat. Wie begreift nun Augustin im Bereich der Nächstenliebe die Begriffe frui oder uti im einzelnen:

d) Frui und uti in der Nächstenliebe.

Wie schon in der Darstellung der Unentschiedenheit Augustins gezeigt werden konnte, beschreibt Augustin im ersten Buch von de doctr. chr. die Nächstenliebe als dili-

---

1) de doctr. chr. I 75. CSEL 80, S. 27, Z. 19ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3, 1, S. 32 Mitte)
2) de civ. dei 10,3. CSEL 40,1, S. 450, Z. 10ff. (Migne Bd. 7, S. 280 unten)
3) Weitere Beispiele dieser Art siehe im folgenden Abschnitt: Verknüpfung von Selbst- und Nächstenliebe;

gere propter aliud und bestimmt sie mit uti. [1]
Gegen Ende des 1. Buches, am Schluß des Abschnitts 76, taucht zum ersten Male das frui homine auf: ...Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur... [2] Wie schon weiter oben angeführt wurde[3], ist dieses frui homine in ipso (sc. Deo) unmittelbar veranlaßt durch ein Zitat aus dem Philemon-Brief des Apostels Paulus. Weil Augustin jedoch dieses frui homine in Deo sachlich nicht unterbringen kann, wird es als ein modifiziertes, nämlich cum delectatione uti, abgetan und als frui im 'mißbräuchlichen, nicht eigentlichen' Sinne gewissermaßen abgelehnt. [4]
Damit ist diese Bestimmung der Nächstenliebe wieder bei uti und zwar in der Bedeutung von referre ad (retuleris) angelangt.

Im zweiten Buch von de doctr. chr. findet sich für die Darstellung der Nächstenliebe wieder die Formel diligere proximum propter Deum, die auch schon im Abschnitt 40 des ersten Buches verwendet wurde. Augustin weist hier auch ausdrücklich auf die entsprechenden Ausführungen im ersten Buch hin und stellt so den Zusammenhang dieser Formel mit der ursprünglichen Bestimmung für die Nächstenliebe her:

> ...Nam in eo se exercet omnis divinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse deum propter deum et proximum propter deum, et illum quidem ex toto corde...proximum vero tamquam se ipsum ..., id est ut tota proximi sicut etiam nostri dilectio referatur in deum. De quibus duobus praeceptis, cum de rebus ageremus, libro superiore tractavimus... 5)

---

1) de doctr. chr. I 40. CSEL 80, S. 18, Z. 18ff. (Migne 1 XXII 20: Bd. 3,1, S. 26 unten) siehe: S. 99/100

2) de doctr. chr. I 76. CSEL 80, S. 28, Z. 4ff. (Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1, S. 32 unten)

3) oben S. 102/103.

4) de doctr. chr. I 80. CSEL 80, S. 28f., Z. 30ff. (Migne 1 XXXIII 37: Bd. 3,1, S. 33 oben)

5) de doctr. chr. II 18/19. CSEL 80, S. 38, Z. 12ff. (Migne 2 VII 10: Bd. 3,1, S. 39 unten).

Nichts veranlaßt also, diese hier im zweiten Buch verwendete Formel anders als mit uti, und zwar ebenfalls im Sinne von referre ad bestimmt sein zu lassen. Das wäre dann eine Bestätigung unserer Behauptung bezüglich des frui homine in deo im ersten Buch; denn offensichtlich ist das frui homine wieder zurückgenommen.

Im dritten Buch de doctr. chr. jedoch gibt es eine in sich widersprüchliche Formulierung; es taucht hier eine in Augustins Textzusammenhang neue Formel für die Bestimmung der Nächstenliebe auf: frui proximo propter Deum:

> Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum... 1)

Diese Formulierung ist offensichtlich dadurch zustande gekommen, daß in dem ursprünglichen diligere propter Deum das Wort diligere durch frui ersetzt worden ist. Mit der Formel diligere hominem propter deum hat es also eine zwielichtige Bewandtnis: Sie kann einmal - wie im ersten Buch von de doctr. chr. geschehen - als uti bestimmt werden und ein andermal ohne Schwierigkeit durch Einfügung des Begriffs frui zu einer frui-Formel werden und nimmt dadurch fast die Gestalt des Philemon-Zitates frui homine in Deo an. Es muß angenommen werden, daß trotz der ursprünglichen Ablehnung des frui homine in Deo als eines mißbräuchlichen frui doch das Philemon-Zitat der unmittelbare Anlaß für die an sich unbegründete Einführung dieser Bestimmung frui homine propter Deum gewesen ist. Diese Annahme wird dadurch erhärtet, daß sich - wie sich noch zeigen wird - die Wendung des Philemon-Zitates in den Hauptwerken Augustins de civiatate dei und de trini-

---

1) de doctr. chr. III 37. CSEL 80, S. 89, Z. 12ff. (Migne 3 X 16: Bd. 3,1, S. 72 oben) es wurde bereits erwähnt S. 126 f dieser Arbeit.

tate später tatsächlich durchgesetzt hat. [1]
In de trinitate begegnet zunächst die im ersten Buch von de doctr. chr. erwähnte Formulierung diligere proximum propter deum, die dort als eine Weise des uti hingestellt ist, als Bestimmung für die Nächstenliebe:

> ...Nec illa iam quaestio moveat, quantum fratri caritatis debeamus impendere, quantum Deo: incomparabiliter plus quam nobis Deo, fratri autem quantum nobis ipsis...Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum. 2)

Zunächst gibt es keine Veranlassung, diese Formulierung nicht als eine uti-Bestimmung gelten zu lassen.

Doch wenige Seiten später findet sich ein Text im genauen Wortlaut des Philemon-Zitates, der nun durch eine exakte Unterscheidung den Eindruck endgültiger Stellungnahme erweckt:

> Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; pari autem fruendum, sed in Deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te: sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in Domino fruamur... 3)

---

1) Hier findet zwischendurch auch eine S. 42 dieser Arbeit aufgeworfene Frage ihre Antwort: Es dürfte nämlich mit dem Einfluß des Philemon-Zitates zusammenhängen, daß Augustin die in de doctr. chr. I 79 für die Interpretation von frui in deo zunächst aufgenommene Bestimmung für frui, nämlich ...cum delectatione uti..., die dort sofort anschließend als "...abusive, non proprie...frui..." wieder verworfen wird, schließlich im späteren Hauptwerk de trin. wieder gelten läßt und zwar ohne irgendwelche Einschränkung; siehe ...frui est autem, uti cum gaudio...cum fine delectationis... de trin. 10,11 (17) (Migne Bd. 8, S.982 unten).
2) de trin. 8,8 (12) (Migne Bd. 8, S. 959 oben)
3) de trin. 9,8 (13) (Migne Bd. 8, S. 968 oben)

Damit hat sich die Formel des Philemon-Zitates "ego te fruar in domino" endgültig durchgesetzt. Die in de trinitate 8,8 verwendete Formel diligere proximum propter deum, die veranlaßt durch die Bestimmung derselben Formel im ersten Buch von de doctr. christiana als Umschreibung des uti aufgefaßt werden könnte, muß also, damit nicht auf wenigen Seiten in de trinitate ein offener Widerspruch entsteht, von der Bestimmung der Nächstenliebe als frui proximo in Deo (de trinitate 9,8) her interpretiert werden, also diligere proximum propter Deum gleich frui proximo in Deo.

Auch in de civ. dei taucht die Formel 'frui proximo in Deo' einmal auf, allerdings zur Bezeichnung eines Verhältnisses zum Nächsten im Status der vita aeterna:

> ...eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium adcommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo, et proximo in Deo... 1)

Damit sind bisher insgesamt folgende Bestimmungen für die Nächstenliebe aufgefunden:

a) diligere (alterum) hominem propter Deum=uti eo: de doctr. chr. I 40 2)
b) perfrui nobis invicem in ipso ebd. I 76 3)
c) diligere proximum propter Deum ebd. II 18 4)
d) frui proximo propter Deum ebd. III 37 5)
e) diligere proximum propter Deum de trin. 8,8 (12) 6)
f) pari frui in Deo ebd. 9,8 (13) 7)
g) frui proximo in Deo de civ. dei 19,13 8)

---

1) de civ. dei 19,13. CSEL 40,2, S. 397, Z. 17ff. (Migne Bd. 7, S. 642 oben)
2) CSEL 80, S. 18, Z. 15ff.(Migne 1 XXII 20 Bd. 3,1, S. 26)
3) CSEL 80, S. 28, Z. 5f. (Migne 1 XXXII 35 Bd. 3,1 S. 32)
4) CSEL 80, S. 38, Z. 10ff. (Migne 2 VII 10 Bd. 3,1 S. 39)
5) CSEL 80, S. 89 Z. 12ff. (Migne 3 X 16 Bd. 3,1 S. 72)
6) Migne Bd. 8, S. 959 unten
7) Migne Bd. 8, S. 968 oben
8) CSEL 40,2, S. 397, Z. 21f. (Migne Bd. 7, S. 642 oben).

Diese können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

1) diligere proximum propter Deum...: a) c) e)
2) frui proximo propter Deum...: d)
3) frui proximo (pari) in Deo (in ipso)...: b) f) g)

Die ursprüngliche Bestimmung für die Nächstenliebe ist also diligere proximum propter deum. Diese in bezug auf das appetitus-Schema in der Ethik Augustins neutrale und unbestimmte Formel wird von Augustin anfangs mit uti proximo gleichgesetzt. Die Formulierung bildet dann in de doctrina christiana, in dem diligere durch frui ersetzt wird, die Brücke für eine dem Philemon-Zitat formal ähnliche frui-Bestimmung, nämlich frui proximo propter deum. Schließlich wird die gleiche Formulierung, die am Anfang von de doctrina christiana mit uti proximo wiedergegeben wird, in de trinitate dei nur im Sinne des wenige Seiten später folgenden frui pari in deo verstanden.

Wie ist eine solche Entwicklung möglich?

Aufschluß darüber gibt die Analyse der Formulierung frui proximo propter Deum aus de doctr. chr. III 37, welche - wie schon bemerkt - offenbar die formale Brücke in dieser Entwicklung darstellt, insofern als sie einerseits der ersten Bestimmung diligere propter Deum gleich uti durch das Anhängsel propter Deum verwandt ist und andererseits der sich später durchsetzenden zweiten Formulierung frui in Deo durch die Verwendung des Begriffs frui statt diligere. An dieser Bestimmung der Nächstenliebe - also frui proximo propter Deum - tritt die Diskrepanz zwischen dieser Liebesform und dem ethischen appetitus-Ansatz unübersehbar auf, und zwar folgendermaßen:

In de doctr. chr. I 8 bringt Augustin - wie schon wiederholt erwähnt [1] - die frui-Definition...Frui enim est

1) oben S. 28, 31, 82, 120.

amore alicui rei inhaerere propter se ipsam... Nach dem erläuternden Kontext ist das eine konsequente appetitus-Definition: "Frui heißt nämlich, mit Liebe einer Sache anhangen wegen ihrer selbst..."

In de doctr. chr. III 37 heißt es später folgendermaßen: ...Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum... "Caritas heiße ich die Bewegung des Geistes zum 'Genießen' (frui) Gottes wegen seiner (sc. Gottes) selbst und (sc. Genießen) seiner selbst und des Nächsten wegen Gott." Wenn jetzt folgerichtig die erste frui-Definition eingeführt würde, dann ergäbe sich - abgesehen von einer formalen Verdoppelung des 'wegen seiner selbst' in der Gottesliebe - in der Nächstenliebe folgender Widerspruch: Caritas heiße ich das Anhangen an den Nächsten wegen seiner selbst wegen Gott... Dieser Widerspruch kann nur vermieden werden, wenn frui in der Formulierung in der Nächstenliebe nicht mehr identisch ist mit dem ursprünglichen frui-Begriff.

Orientiert an dem Ergebnis im Bereich der Selbstliebe ist nur folgende Erklärung möglich: Am Beginn dieser Darstellung der Nächstenliebe war im Vergleich mit Augustins Verständnis der Liebe Gottes zum Menschen herausgestellt worden, daß auch die Nächstenliebe in ihrem eigentlichen Wesenskern ebenso wie die Liebe Gottes zum Menschen mit dem appetitus-Ansatz in der Ethik unvereinbar ist. Jetzt stellt sich dazu bei der Diskussion der verschiedenen Bestimmungen für die Nächstenliebe heraus, daß in der Darstellung der Nächstenliebe die Begriffe frui und uti nicht mehr die ursprüngliche unter dem appetitus-Gesichtspunkt stehende Bedeutung haben, sondern ebenso wie der Begriff uti in der Liebe Gottes zum Menschen zu einer entleerten nur formalen Bedeutung herabgesunken sind. Die wesentliche Bestimmung, die in den verschiedenen, meist vom Philemon-Zitat veranlaßten Formulierungen durchgehalten wird, ist die vom appetitus-Ansatz unabhängige Formel

diligere proximum propter Deum in der im Zusammenhang der Darstellung der Selbstliebe schon herausgestellten offenen Bedeutung von Hinordnen auf (referre ad). Allein mit dieser Formel ist die sachliche Grundlage gegeben, die es erlaubt, ohne Bedenken den Terminus uti oder die Formel frui in Deo (bzw. propter Deum) zu verwenden, je nach Bedarf; d.h. nur in der Bestimmung referre ad liegt die sachliche Identität von diligere propter Deum, frui propter Deum und frui in Deo. [1] Dieses referre ad ist mit dem Wechsel von appetere zu diligere in der Formel diligere proximum propter Deum in seiner den appetitus-Ansatz verlassenden Bedeutung schon mit angelegt. Damit hat sich ergeben, daß in der Bestimmung der Nächstenliebe nicht nur ein vom appetitus-Ansatz unabhängiger Liebesbegriff vorliegt - ähnlich wie in der Liebe Gottes zum Menschen -, sondern auch ein das appetitus-Schema sprengender Begriff von frui und uti in der Bedeutung von referre ad, völlig gleich mit der entsprechenden, mit dem appetitus-Schema unvereinbaren Bestimmung von frui und uti in der Selbstliebe. Diese Parallelität hinsichtlich der Begriffe frui und uti in der Selbstliebe und in der Nächstenliebe wird keine Verwunderung auslösen, wenn festgestellt werden kann, daß Augustin fast immer Selbst- und Nächstenliebe in demselben Zusammenhang über das tamquam te ipsum mit denselben Begriffen parallel bestimmt. Der anschließende Abschnitt wird dies herausstellen.

3) Verknüpfung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe.

Das Paulus-Zitat hat im vorigen Abschnitt die große Bedeutung von Schriftaussagen für die Konzeption der Liebe bei Augustin gezeigt. Auch in den folgenden Darlegungen wird

---

1) Formal stützt sich frui in Deo in zweifacher Hinsicht unangebracht auf Paulus, siehe S. 104 ff. dieser Arbeit.

die Autorität von Schriftstellen für Augustin insofern deutlich, als in diesem Zusammenhang gezeigt werden soll, wie Augustin über die Formulierung 'dilige proximum tamquam te ipsum' des christlichen Liebesgebotes die Nächstenliebe verständlich zu machen versucht. Dabei fällt auf, daß bei der über tamquam te ipsum versuchten Parallelstellung von Selbst- und Nächstenliebe eine Ungenauigkeit auftritt, die von der Unvereinbarkeit der Nächstenliebe mit dem appetitus-Ansatz herrührt.

Aus dem Text in de mor. eccl. cath. wird dieser Zusammenhang ersichtlich. Dort wird zunächst die Gottesliebe aufgewiesen:

> Quid amplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere, est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam... Deum diligere...Diligamus igitur Deum..., quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus ...Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus? 1)

Mit dieser Bestimmung der Gottesliebe ist die Einführung in das ganze Problem gegeben. Sie ist insofern von Bedeutung, als sie mit allen hier angetroffenen Formulierungen in voller Übereinstimmung mit dem appetitus-Schema steht. Das ist der Ausgang für die nun folgende Behandlung von Selbst- und Nächstenliebe:

> Sed cetera videamus: videtur enim de homine ipso, id est, de amatore ipso nihil actum; sed parum dilucide qui hoc arbitratur intelligit. Non enim fieri potest ut se ipsum, qui Deum diligit, non diligat: imo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono: quod si nihil est aliud quam

---

1) de mor. eccl. cath. 1,25 (46) (Migne Bd. 1, S. 1330/31)

> Deus, sicut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest, quin sese amet, qui amator est Dei? 1)

Die Selbstliebe ist also wesentlich mit der Gottesliebe verknüpft, wie auch schon früher herausgestellt wurde. Augustin versucht nun in folgendem sofort die Verbindung mit der Nächstenliebe:

> Quid, inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis erga hominem caritas...

Wie aus dem folgenden erhellt, kommt die Nächstenliebe in diesem Zusammenhang durch das Praeceptum Domini herein. Und das genügt, um sie zur Erlangung der fruitio notwendig sein zu lassen:

> Promat nobis ergo alterum praeceptum ipse Dominus, de vitae praeceptis interrogatus: non enim contentus fuit homo, qui sciret aliud Deum esse, aliud hominem...Dicit ergo secundum praeceptum esse: Diligis proximum tuum tamquam te ipsum.

Und nun zieht Augustin die Folgerung aus diesem tamquam te ipsum:

> Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quid ergo agis tecum, id agendum cum proximo est; hoc est, ut ipse etiam profecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tamquam te ipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducere satagis. Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae in quibus non errare difficile est, Agendum autem in primis est, ut benevoli simus, id est, ut nulla malitia, nullo dolo malo adversus hominem utamur. Quid enim homini homine propinquius? ...

Nur wenige Zeilen später wird dann die Feststellung wiederholt, welche die Nächstenliebe als die Bedingung auf dem

---

1) de mor. eccl. cath. 1,26 (48) (Migne Bd. 1, S. 1331 Mitte)

Weg zur Erlangung der fruitio bzw. beatitudo darstellt:

> Quoquo modo autem res se habeat, illud maxime tenendum est, ne se quisquam credat, contempto proximo, ad beatitudinem et ad Deum, quem diligit esse venturum... 1)

Unter dieser Hinsicht steht auch der Vollzug der Nächstenliebe im uti-Verhältnis in Richtung auf die fruitio, insofern als mit der Erfüllung des praeceptum dei als gewissermaßen gesetzte Voraussetzung die beatitudo garantiert ist.

Mit dieser Zuordnung der Nächstenliebe ist das Wesen dieser Liebe offensichtlich nicht erfaßt; denn wie auch die eigentlichen Darlegungen der Nächstenliebe im Zusammenhang mit dem christlichen Liebesgebot über das tamquam te ipsum zeigen, sieht Augustin die Nächstenliebe wesentlich tiefer. Es geht ihm ja im Rahmen der Parallelstellung der Nächstenliebe und Selbstliebe um die Gleichstellung mit der Selbstliebe, bei der ein solches Verhältnis überhaupt nicht angebracht sein kann. Es war ja bei der Darstellung der Selbstliebe herausgestellt worden, daß sie gewissermaßen die Kehrseite der Gottesliebe ist, was nur verständlich wird, wenn die Gottesliebe als fruitio, also als appetitus-Liebe angesetzt wird. Der eigentliche Vergleich zwischen Selbst- und Nächstenliebe über das tamquam te ipsum besteht in dem Satz: Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est... 2)

Also in der Sorge um meine fruitio dei einerseits und in der Sorge um die fruitio dei des Nächsten andererseits liegt der Grund für den Vergleich beider Liebesformen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß es sich hier jeweils um grundverschiedene Verhältnisse handelt, was so

---

1) de mor. eccl. cath. 1,26 (48/51) (Migne Bd. 1, S. 1331f.)
2) de mor. eccl. cath. 1,26 (49) (Migne Bd. 1, S. 1331 unten)

lange belanglos bleibt, wie hier im Zusammenhang nicht die sonst gewöhnlichen Termini frui und uti eingefügt sind. Augustin verwendet hier nur die Begriffe diligere und amare. Sobald aber die beiden Verhältnisse vom appetitus-Ansatz her bedacht werden - und das muß geschehen, um die Aktgleichkeit von Selbst- und Gottesliebe einsichtig zu machen -, dann ist klar, daß in dieser Parallelstellung von Selbst- und Nächstenliebe die Andersartigkeit meines Bemühens, den Nächsten zur fruitio zu führen, gegenüber dem Bemühen, mich selbst zur fruitio zu bringen, ganz unbedacht bleibt. Damit ist nicht behauptet, daß Augustin nicht die Einzigartigkeit der Nächsten- gegenüber der Selbstliebe gesehen habe. Hier soll nun herausgestellt werden, daß bei dem Versuch der Interpretation von Selbst- und Nächstenliebe über das tamquam te ipsum zwei völlig verschiedene Gegebenheiten ohne Beachtung des Unterschiedes formal gleichgestellt werden.

Natürlich handelt es sich hier nicht um eine Nichtbeachtung im Sinne eines plumpen Übersehens der Verschiedenartigkeit von Selbst- und Nächstenliebe. Im Gegenteil: Wie die Untersuchungen im zweiten Teil des Hauptabschnittes gezeigt haben, kann diese hier vollzogene Gleichstellung nur verständlich gemacht werden durch die Bestimmung von frui-uti als referre ad, die Augustin immer wieder verwendet. [1] Die Möglichkeit der Gleichstellung dieser verschiedenen Liebesformen besteht darin, daß man sich selbst in der Selbstliebe und den Nächsten in der Nächstenliebe auf die fruitio 'hinordnen' kann. Damit wird die Bedeutung der Fassung von frui-uti als referre ad herausgestellt. Denn mit dieser Bestimmung ist die Möglichkeit gegeben, unter uti oder frui in deo als referre ad deum sowohl die Selbstliebe, die im appetitus-Rahmen steht, als auch

---

1) Siehe S. 137 ff.

die Nächstenliebe, die außerhalb der appetitus-Konzeption steht, zu subsumieren.

In einer weiteren Darstellung der Nächstenliebe über die Verknüpfungsformel tamquam te ipsum findet sich nun auch eine Formulierung, die einerseits das Wesen der Nächstenliebe als benevolentia-Liebe verständlich macht und andererseits mit einer schon dargestellten Bestimmung von Liebe [1] - nämlich der Liebe Gottes zum Menschen - identisch ist; Augustin erkannte nämlich bei der Behandlung der Liebe Gottes zu uns Menschen plötzlich die Notwendigkeit, dort - sofern er Liebe als frui oder uti bestimmt und für die Liebe Gottes das frui ausgeschlossen hatte - festzustellen, daß es sich um einen neuen uti-Begriff handelt. Außerdem hatte Augustin dort zugleich zugeben müssen, daß es sich ja auch bei der Nächstenliebe sachlich ebenso verhalte...cuius autem nos miseremur et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus, eamque intuemur..., worauf allerdings sofort die Einschränkung folgte...sed nescio quomodo etiam nostra fit consequens...sine mercede non relinquit deus... [2]

Wenn wir nun eine Stellungnahme zur Nächstenliebe im Zusammenhang mit tamquam te ipsum aufzeigen, dann finden wir dort gleichlautende Formulierungen:

> ...Quandoquidem et salutem corporis ut non impediatur eligit, et omnes eas actiones ad utilitatem proximi revocat, quem propter communis iuris naturale vinculum tamquam se ipsum diligere iussus est...Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. Tenet ordinem, se ipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tamquam se ipsam... [3]

---

1) siehe oben S. 114 ff.
2) de doctr. chr. I 75. CSEL 80, S. 27, Z. 18ff. (M. 1 XXXII, 35 Bd. 3, 1 - S. 32)
3) de musica 6,14 (45 / 6) (Migne Bd. 1, S. 1187 oben).

Konsequenterweise muß auch dieses hier beschriebene Verhältnis zum Nächsten, wenn es verglichen wird mit den Äußerungen von de doctr. chr. I 75, als ein anderes uti dargestellt werden. Es könnte ebenfalls nur unter referre ad eingeordnet werden und stünde damit außerhalb der appetitus-Konzeption.

Dazu kommt, daß dieser hier angestellte Vergleich zwischen der Liebe Gottes zum Menschen und der Nächstenliebe - ebenfalls veranlaßt durch die Bestimmungen des N.T. - von Augustin selbst ausdrücklich betont wird, wenn die Nächstenliebe orientiert ist an dem Maßstab, den Jesus Christus aufgestellt hat ...sicut dilexi vos.:

> ...Innovat quippe audientem, vel potius, oboedientem, non omnis, sed ista dilectio quam Dominus ut a carnali dilectione distinqueret, addidit, sicut dilexi vos. Nam diligunt invicem mariti et uxores, parentes et filii, et quaecumque alia inter se homines necessitudo humana devinxerit (ut taceamus de dilectione culpabili atque damnabili, qua diligunt invicem adulteri...quoscumque...humanae vitae noxia turpitudo coniungit).Mandatum ergo novum dedit nobis Christus, ut diligamus invicem, sicut et ipse dilexit nos. Dilectio ista nos innovat, ut simus homines novi... 1)

Die sachliche Verbindung dieser Äußerung mit unserer Untersuchung der Nächstenliebe über das tamquam te ipsum war anfangs herausgestellt worden durch die Frage... nonne iam erat hoc mandatum in antiqua dei lege, ubi scriptum est, Diliges proximum tuum tamquam te ipsum...? Cur ergo novum appellatur a domino, quod tam vetus esse convincitur?...Auch diese Liebe orientiert am sicut dilexi vos hat dieselbe Intention wie die vorher beschriebene Nächstenliebe, die am tamquam te ipsum ausgerichtet war. 2)

---

1) In Joan. Evangel. tract. 65 (1). Z 8ff. CCL 36, S. 490f. (Migne Bd. 3,2, S. 1808 oben)

2) ..., ea dilectione invicem diligentes, qua ipse dilexit eos, perducturus eos ad illum finem qui sufficiat eis, ubi satietur in bonis desiderium eorum. Tunc enim aliquid desiderio non deerit, quando omnia in omnibus Deus erit. In Joan. Evangel. tract. 65 (1) Z. 34ff. CCL 36, S. 491 (Migne Bd. 3,2, S. 1808 unten)

Es geht dieser Liebe um die Führung des anderen zu dessen Erfüllung. Es kann für Augustin kein Zweifel daran bestehen, daß diese Liebe Christi zum Menschen, an der hier die Nächstenliebe orientiert wird, identisch ist mit der in de doctr. chr. dargestellten Liebe Gottes zum Menschen. In der Auseinandersetzung mit frui und uti hieß es dort, daß auch die Liebe Gottes zum Menschen als uti verstanden werden müsse, daß es sich dabei aber um ein anderes uti handele. Aus dieser Einsicht müssen nun offenbar auch die Konsequenzen für die hier dargestellte Form der Nächstenliebe gezogen werden.

Mit der Orientierung der Nächstenliebe an der Liebe Jesu zu den Menschen, die übrigens ein Ergebnis seiner thematischen Beschäftigung mit dem N.T. ist, gelangt Augustin in die größte Nähe zur neutestamentlichen, besonders paulinischen Liebestheologie [1] und ist damit gleichzeitig sachlich am weitesten von seinem eigenen ursprünglichen ethischen Ansatz entfernt.

Es bleibt allerdings ein gewisser Rest in der hier gegebenen Bestimmung der Nächstenliebe, der nicht völlig mit der in de doctr. chr. angegebenen Form der Liebe Gottes zum Menschen zusammengebracht werden kann. Und es muß auffallen, daß Augustin bei allen Gelegenheiten der Behandlung des Problems der Nächstenliebe darauf zurückkommt: Augustin betont nämlich an jeder Stelle zum Schluß der jeweiligen Abhandlung - wie schon gezeigt wurde - den eigenen Vorteil der Subjektsperson der Nächstenliebe, so auch in de doctr. chr. am Schluß des Kapitels der Liebe Gottes zum Menschen, mit welcher er selbst die Nächstenliebe verglichen hat. [2]

---

1) siehe Ausführungen darüber in der Einleitung dieser Arbeit S. 11 ff.

2) ...sed nescio quo modo etiam nostra (sc. utilitas) fit consequens..., sine mercede non relinquit deus. Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur. - de doctr. chr. I 76. CSEL 80 S. 28 Z.2(Migne 1 XXXII 35: Bd. 3,1 - S. 32 Mitte)

An der Stelle 'In Joannis Evangelium', an welcher der Vergleich der Nächstenliebe mit der Liebe Christi zum Menschen hergestellt wurde, findet sich das Anhängsel:

> ...Nam et qui diligit Deum, non eum potest contemnere praecipientem ut diligat proximum; et qui sancte ac spiritualiter diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum?... 1)

Diese Versuche der Verbindung der Nächstenliebe mit dem Gedanken der Gottesliebe widersprechen nicht unserer Behauptung, daß bei Augustin die Konzeption der Nächstenliebe außerhalb des appetitus-Rahmens steht, sie unterstreichen im Gegenteil den Eindruck, daß Augustin die Problematik der Zuordnung nicht verborgen geblieben ist, so daß er nach der jeweiligen Abhandlung der Nächstenliebe eigentlich unmotiviert die Übereinstimmung mit dem Grundansatz herausstellen zu müssen glaubt. Natürlich handelt es sich hier um ein Moment, durch welches sich jede Art von Liebe Gottes zu den Menschen von der Nächstenliebe unterscheidet. Es ist das Moment der Folgen aus dem Akt der Liebe; es muß aber nochmals betont werden, daß auch im Akt der Nächstenliebe der Erfolg für die Subjektsperson zunächst gar nicht im Blickfeld stehen darf, wenn nicht der Akt der Nächstenliebe falsch motiviert werden soll. Im Grunde müßte also der Akt der Nächstenliebe mit dem der Liebe Gottes zum Menschen gleich sein, wie ja auch Augustin durch die Vergleiche beider Liebesformen herausstellt.

Eine weitere Stelle in den Traktaten 'In Joannis Evangelium' zeigt die wesenhafte Verflechtung von Selbstliebe als Gottesliebe mit der Liebe zum Nächsten:

> ...et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio Dei. Qui enim non diligit Deum, quo modo diligit proximum tamquam se ipsum, quandoquidem non diligit et se ipsum? 2)

---

1) In Joan. Ev. tract. 65 (2) Z. 10ff. CCL. 36, S. 492. (Migne Bd. 3,2, S. 1809 Mitte)
2) in Joan. Evang. tract. 83 (3) Z. 18ff. CCL. 36, S. 536. (Migne Bd. 3,2, S. 1846 oben)

Diese Äußerung macht besonders deutlich, daß die Selbstliebe, die als Kehrseite der Gottesliebe verstanden wird, die bekannte fruitio-Liebe ist. Durch die vordergründige Gleichstellung von Nächsten- und Selbstliebe bleibt unbeachtet, daß mein Verhalten zum Nächsten sachlich gar nicht in diese Gleichstellung hineingenommen werden kann. Sie ist eben keine fruitio-Liebe im Gegensatz zur Selbstliebe, die hier in ihrer Verbindung mit der Gottesliebe von vornherein als fruitio-Liebe verstanden wird.

Es wäre falsch anzunehmen, es gehe Augustin in dieser Parallelstellung nur um einen Vergleich, um eine Orientierung des nicht selbstverständlichen Maßes der Nächstenliebe am natürlichen und selbstverständlichen Maß der Selbstliebe. Im Gegenteil, es geht Augustin um ein inneres und wesenhaftes Verhältnis bei der Zuordnung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe. Es geht ihm um die Darstellung eines konstitutiven Bedingungsverhältnisses:

> ...Nemo autem diligit proximum nisi diligens deum, et hoc, quantum potest, proximo impendat, quem diligit tamquam se ipsum, ut et ille diligat deum: quem si ipse non diligit, nec se nec proximum diligit... 1)

Es kommt Augustin offenbar auf die gleiche Gewichtsverteilung an. Die Zuordnung der Nächsten- zur Gottesliebe hat die gleiche Kraft und Bedeutung wie die Zuordnung der Selbst- zur Gottesliebe. Nur darin liegt ja für Augustin überhaupt die Bedeutung des tamquam te ipsum. Für das Verhältnis von Selbst- und Gottesliebe besteht dabei volle Klarheit. Es wird selbstverständlich von der fruitio-Liebe her gedacht. 2) Was für die Selbstliebe einsichtig und an-

---

1) epist. 167 V 16. CSEL 44, S. 604, Z. 4ff. (Migne Bd. 2 S. 739 unten)

2) videlicet ut intelligeretur nullam esse aliam dilectionem, qua quisque diligit se ipsum, nisi quod diligit deum. - epist. 155 IV 15. CSEL 44, S. 445, Z. 12ff. (Migne Bd. 2, S. 672 unten)

nehmbar ist, kann für die Nächstenliebe nicht in gleicher Weise gelten. Augustin verwendet allerdings im Zusammenhang der Verbindung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe immer den Begriff diligere, allenfalls amare. Er konfrontiert die Verhältnisse nicht mit seinem appetitus-Ansatz, mit dessen entsprechenden Begriffen uti und frui.

Wir finden nun zwar auch in den Darstellungen der Nächstenliebe im Zusammenhang des Verbindungsgliedes tamquam te ipsum Formulierungen mit dem uti-Begriff:

> ...Nam quod in illis diligit, in se ipso habet totum atque perfectum. Ita cum diligat proximum tamquam se ipsum, non invidet ei, quia nec sibi ipsi, praestat ei quod potest, quia et sibi ipsi, non eo indiget, quia nec se ipso. Tantum eo indiget, cui adhaerendo beatus est...Hic vir quamdiu est in hac vita, utitur amico ad rependendam (vergelten, bezahlen) gratiam, utitur inimico ad patientiam, utitur quibus potest ad beneficentiam, utitur omnibus ad benevolentiam. Et quamquam temporalia non diligat, ipse recte utitur temporalibus... 1)

Wie ist dieser uti-Begriff zu verstehen? Offenbar nicht von der appetitus-Konzeption her; heißt es doch kurz vorher in einer Beschreibung der regula dilectionis:

> Ea autem est regula dilectionis, ut quae sibi vult bona provenire et illi velit, quae accidere sibi mala non vult et illi nolit...nam erga neminem operandum est malum et dilectio proximi malum non operatur. Diligamus ergo...etiam inimicos nostros... 2)

Dieser uti-Zusammenhang wird von der philosophischen Tradition her verständlich. Er ist stoischen Ursprungs und findet sich z.B. in Epiktets Diatriben III 20,9ff. Unter dem Thema, ob man von äußerden Dingen Nutzen (offenbar

---

1) de vera relig. XLVII 90/91, Z. 23ff. CCL. 32, S. 246f. (Migne Bd. 3,1, S. 162 unten)
2) de vera relig. XLVI 87/ Z. 14 ff. CCL. 32, S. 244, (Migne Bd. 3,1, S. 161 oben)

sittlichen Nutzen) haben könne (ὀφεληθῆναι), heißt es dort: "...einer, der mich beschimpft, stellt Vorübungen mit mir an; er übt meine Geduld, meine Gelassenheit, meine Sanftmut...Ist mein Nachbar böse, so ist er es sich selbst; für mich ist er gut, er übt mich in richtiger Einsicht und Billigkeit..." Der soeben von Augustin in diesem Sinne verwendete uti-Begriff entspricht weder dem ursprünglichen appetitus-uti noch dem zweiten im Sinne des referre ad modifizierten. Hier liegt vielmehr ein 'Gebrauchen' vor in Hinsicht auf eine rein sittliche Vervollkommnung des uti-Subjektes, was gleichzeitig eine benevolentia-Liebe dem anderen Menschen gegenüber mit einschließt. Das impliziert ein verinnerlichtes, eben rein sittliches Verständnis von Selbstliebe, während bisher die wahre Selbstliebe immer im appetitus-Schema als Kehrseite der fruitio Dei verstanden wurde.

Das Ergebnis der Darstellung und Analyse der von Augustin versuchten Verbindung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe zeigt, daß die Verknüpfung der ersten beiden der appetitus-Struktur angehörenden Liebesformen mit der Nächstenliebe inhaltlich nicht möglich ist, Die Wesensbestimmung der Nächstenliebe als benevolentia (beneficentia) gehört in einen anderen Rahmen und läßt sich nicht mit der Bestimmung der Selbstliebe in das gleiche Schema einbauen. Die formale Gleichstellung beider Bestimmungen läßt sich nur durch den weiten uti-Begriff in der Bedeutung von referre ad erhalten, wobei dann sowohl das Verhältnis der Nächstenliebe als auch das der Selbstliebe mit referre ad deum gefaßt werden muß. Denn auch das Verhalten zu mir selbst kann nicht mit dem ursprünglichen uti bestimmt werden, obwohl die Selbstliebe die mich als Subjekt betreffende Seite des utilitas-Verhältnisses in der echten fruitio ausmacht. Als referre ad können beide Verhältnisse, das zu mir selbst und das zum Nächsten gleicherweise verstanden werden. Unter dieser weiten Formulierung kann dann

aber auch widerspruchslos dasselbe Verhältnis, das einmal als uti bestimmt wird, ein anderes Mal als frui (allerdings frui propter Deum oder in Deo) gefaßt werden. Denn unter beiden Bestimmungen wird das 'Hinordnen auf' - nämlich auf Gott - voll und ganz gewahrt. Und dies ist offensichtlich das einheitliche, durchgängige Motiv der Ethik Augustins im allgemeinen und des Liebesbegriffs im besonderen: die Orientierung am summum bonum in der stets vollzogenen Hinordnung auf Gott. Dieses Motiv bestimmt den Gebrauch (uti) des untermenschlichen Geschöpfs um der fruitio dei willen, es bestimmt die Selbstliebe, eben die wahre Selbstliebe gegenüber der cupiditas, die diese Orientierung nicht beachtet, als Kehrseite der fruitio dei, und es veranlaßt schließlich, durch die wechselnde Verwendung von propter deum, in deo, in domino, in ipso oder referre ad deum auch die Nächstenliebe in die Gottesliebe einzubetten. Diese ist die Sinnmitte der Ethik Augustins. In ihrer Gestalt als fruitio dei ist sie konsequent der Grund für die appetitus-Struktur im Ansatz seiner Ethik. Von diesem Motiv her gesehen ist es dann wenig überraschend, wenn Augustin immer wieder in der Erörterung der Nächstenliebe bei dem Gebrauch der Begriffe uti oder frui unentschieden bleibt. Daraus erhellt die folgenreiche Bedeutung der Hereinnahme der Bestimmung referre ad in das ethische System Augustins: Denn damit ist unter nur formaler Übereinstimmung mit dem appetitus-Schema nicht nur die Möglichkeit gegeben, auch die Nächstenliebe unter uti zu subsumieren, nachdem anfangs die fruitio für die Nächstenliebe ausgeschlossen worden war, sondern Augustin kann auch ohne weitere Bedenken in der Nächstenliebe auf das von Paulus übernommene frui in deo überwechseln. Erst da, wo das Subjekt und das Ziel des referre ad in einer Hinsicht zusammenfallen, wie es bei der Liebe Gottes der Fall ist, sieht sich Augustin endlich gezwungen, zu gestehen, daß hier uti anders zu verstehen ist. Wie jedoch herausgestellt werden konnte, ist ebenfalls in der Darstellung der

Nächstenliebe das appetitus-Schema verlassen und auch das dort gebrauchte uti ein anderes als es ursprünglich definiert worden ist.

In bezug auf diese Problematik in der Nächstenliebe bei Augustin glaubt E. Gilson in seinem Buch abschließend feststellen zu können: "...Wenn wir damit auf die Frage der Nächstenliebe zurückkommen, so stellen wir fest, daß diese tatsächlich gelöst ist..." [1] Dem kann nur dann zugestimmt werden, wenn dabei bedacht worden ist, daß es sich hier insofern um eine fragwürdige Lösung handelt, als unter Beibehaltung der ursprünglichen Termini frui und uti eine Sprengung des ursprünglichen Schemas und damit eine völlige Veränderung der Begriffe frui und uti stattgefunden hat. Das hat E. Gilson offenbar nicht bedacht. Es muß sogar festgestellt werden, daß er offenbar diesen Mangel an der 'Lösung' des Problems der Nächstenliebe gar nicht entdecken konnte, weil er offensichtlich sogar die echte fruitio mißverstanden hat, wenn er schreibt: "...denn man liebt die Sachen um seinetwillen, Personen dagegen um ihrer selbst willen. In dem Maße also, wie man sagen kann, ein Körper liebe also seinen natürlichen Ort, verlangt er nach seinem eigenen Wohl. In dem Maße aber, wie die Seele Gott liebt, kann das, was der Mensch liebt, nur das Wohl Gottes sein..." [2] Es gibt bei Augustin keine Stelle, die so zu deuten wäre. Wie wirklich die fruitio dei zu verstehen ist, zeigen die Ausführungen über das Verhältnis von Gottes- und Selbstliebe. [3] Erst etwas später kommt E. Gilson zu dem Eingeständnis, daß die Liebe auch ihr eigenes Wohl möchte. Aber er verallgemeinert dann diese

---

1) E. Gilson, Der hl. Augustin, 1930, S. 293.
2) Ebenda, S. 234.
3) s.S.117ff dieser Arbeit. Darüber stellt H. Arendt mit Recht fest: "...Gottesliebe und Selbstliebe gehen zusammen, widerstreiten sich nicht etwa. In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen...als den, der ewig sein wird..." S. 20.a.a.O.

Feststellung, die allenfalls für die fruitio dei gilt, derart, daß sie selbst für Augustins Auffassung von der Nächstenliebe nicht mehr gilt: "... Umgekehrt will jede Liebe zu einem anderen auch ihr eigenes Wohl. Das ist zunächst in sich einleuchtend, da der Begriff der Liebe das Verlangen nach einem Gut einschließt, das man besitzen will..." [1]

Am Schluß dieser Untersuchung speziell über die Bestimmung der Nächstenliebe muß noch einmal eine Frage aufgeworfen werden, die bereits bei der Aufhellung der propter se ipsum-Formel aufgestellt war. [2] Das dort beschriebene Mißverständnis des propter se ipsum in der Augustinus-Literatur ist - wie sich jetzt zeigt - nicht nur äußerlich formal motiviert, nämlich durch die aufdringliche Bestimmung propter ipsum selbst mit ihrem grammatischen und sachlichen Bezug zum Objekt des Aktes, vielmehr liegt - wie dort schon angedeutet - ein sachlicher Grund vor: Die Nächstenliebe ist keine Form einer von der appetitus-Struktur bestimmten Ethik. Der mit der Problematik der Zuordnung von Nächstenliebe und appetitus nicht besonders vertraute Leser ist daher geneigt, die propter se ipsum-Formel, welche durchaus nur dem appetitus-Konzept angehört, im Sinne der selbstlosen appetitus-freien Liebe zum Nächsten und damit auch der neutestamentlichen Agape-Liebe zu verstehen. [3] Dabei wird das inhaltliche, nicht formale Verständnis Augustins von Nächstenliebe im Grunde sogar richtig interpretiert.

Auch Formulierungen Augustins, die durchaus mit der appetitus-Struktur übereinstimmen, scheinen zum Mißverständnis des propter se ipsum beigetragen zu haben:

---

1) S. 236 a.a.O.
2) s. S. 93.
3) Daß dies jedoch nicht haltbar ist, hat sich S. 81 ff dieser Arbeit gezeigt (s. weiter S. 154):

> Sane videndum est alia bona nobis deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliud sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus... 1)
>
> In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter se ipsa appetuntur, sufficientia vero rerum necessariarum non propter se ipsam sed propter duo superiora quaeri solet, cum decenter quaeritur... 2)

Diese beiden Stellen sind von Mausbach genannt. 3) Er stellt sie in Gegensatz zu Augustins Festlegung in seiner Frühschrift Soliloquium 1,22 und glaubt hier eine 'Wandlung' feststellen zu können, welche "...mit der näheren Untersuchung des Liebesgebotes des Herrn (in der Schrift de doctr. chr., um 396 - 397) in Verbindung zu stehen scheint..." Mausbach meint hier Augustins Erörterung der Bestimmung der Nächstenliebe als frui oder uti, die mit der frui in domino-Formel endet.

Diese Deutung Mausbachs setzt also voraus, daß bei der Diskussion in de doctr. chr. mit der Einführung des frui in domino für die Nächstenliebe bei Augustin eine Wandlung stattgefunden habe von der Art, daß der ursprünglich strenge Vorbehalt (Soliloquium 1,13) des frui für appetere propter ipsum nur für die sapientia bzw. Gott unter ausdrücklichem Ausschluß der Freunde nun aufgegeben würde und frui, eben als appetere propter se ipsum, nun in der Nächstenliebe auch auf Menschen (Freunde, Nächste) anwend-

---

a) Augustin verwendet propter se ipsum niemals in der Bestimmung der Nächstenliebe.
b) Propter se ipsum ist nur die Bestimmungsformel für das Objekt der fruitio als Zielobjekt.

1) de bono coniugali IX 9. CSEL 41, S. 199, Z. 25ff. (Migne Bd. 6 S. 380 Mitte).
2) epist. 130 VI 13. CSEL 44, S. 54, Z. 10ff. (Migne 2, S. 499 oben)
3) S. 224 a.a.O. Bd. 1.

bar sei. Das ist jedoch falsch, wie bisher gezeigt werden konnte: Es findet nämlich im Verlauf der Auseinandersetzung Augustins, die ja in de doctr. chr. allein gar nicht entschieden wird, eine Modifizierung des ursprünglichen frui-uti-Begriffs statt zugunsten der Bestimmung der Nächstenliebe wie auch der Liebe Gottes zum Menschen, also Gegebenheiten, die vom appetitus her nicht konzipierbar sind. Es liegt dann im frui proximo in domino schließlich kein frui im Sinne des appetere propter se ipsum mehr vor. Eine sachlich begründete Entwicklung von propter se amare solam sapientiam, amicos vel adesse volo propter sapientiam (Soliloquium 1,13) über frui proximo in Deo (de doctr. chr. I 75ff) bis hin zu amicitiam propter se ipsam expetere (de bono coniug. 9 (9); epist. 130 VI) liegt also nicht vor. Es ist überhaupt schon ein Mißverständnis , daß Mausbach eine solche Entwicklung vermuten konnte: An den von ihm zitierten Stellen [1] ist die Rede von...amicitia propter se ipsa expetenda..., nicht jedoch von amicus. Letzteres setzt Mausbach aber voraus, wenn er schreibt: "...das eigene Leben wie auch die Freunde rechnet er zu den Gütern, die man um ihrer selbst willen lieben soll..."[2]

Es bleibt nun aber zu fragen, wieso die beiden von Mausbach genannten Stellen ein Mißverständnis des propter se ipsum als Bestimmung einer selbstlosen benevolentia-Liebe begünstigen können, wenn an beiden Stellen doch von einem propter se ipsum im Sinne einer selbstlosen Freundesliebe gar nicht gesprochen wird: die Erklärung für dieses Mißverständnis gibt Mausbach selbst. Denn wenn man wie er... solam sapientiam propter ipsam amare (Soliloquium 1,13) und ... amicitiam propter se ipsam appetere (de bono coniug. 9,9; epist. 130 VI) in sachlichen Zusammenhang stellt und

---

1) s. S. 154 dieser Arbeit.
2) Siehe S. 224 a.a.O. Bd. 1.

mit frui in domino (de doctr. chr. I 75f.) zusammenbringt, dabei wohl sieht, daß Augustin hier eine selbstlose benevolentia-Liebe zum Nächsten mit frui zu bestimmen versucht, aber gleichwohl nicht bemerkt, daß hier ein ganz neues uti-frui vorliegt, dann bleibt für den unkritischen Leser nur die Möglichkeit, ein propter se ipsum auch als spezifisches Merkmal selbstloser Nächstenliebe anzunehmen.

4) Gottesliebe als gratuita delectio und als complacentia.

Wie im ersten Hauptteil dieser Arbeit gezeigt werden konnte, ist die propter se ipsum-Formel eine Bestimmung der in der appetitus-Struktur stehenden Gottesliebe als fruitio dei. Der Versuch, die echte benevolentia-Liebe mit dieser Formel in Zusammenhang zu bringen, ist deshalb - von der Zugehörigkeit des propter se ipsum zur appetitus-fruitio-Liebe her gesehen - als ein mehrfach motiviertes Mißverständnis herausgestellt worden. Es bleibt deshalb noch zu untersuchen, ob dieses nicht letztlich durch eine Unklarheit oder sogar einen Widerspruch in dem Bereich, wo propter se ipsum ursprünglich beheimatet ist - nämlich in der Bestimmung der Gottesliebe selbst - begründet ist: Es finden sich nämlich im nicht systematischen Teil des Werkes von Augustin - also in seinen Predigten und in seinen Psalmerklärungen - Aussagen über die Gottesliebe, die offenbar in Widerspruch stehen mit der grundsätzlichen Bestimmung der Gottesliebe als fruitio Dei:

> In bonis operibus gratuita (unentgeltich) sit delectio Dei, benefica sit dilectio proximi. Deo enim quod praestemus non habemus: sed quia proximo habemus quod praestemus, praestando indigenti promerebimur abundantem. Inde unusquisque quod habet, praestet alteri: quidquid plus habet largiatur inopi... 1)

---

1) serm. 91, 7 (9) (Migne Bd. 5,1, S. 571 unten)

Augustin bemüht sich hier in der Verkündigung darzustellen, daß die unentgeltiche Gottesliebe für die Unmöglichkeit, Gott etwas Gutes zu tun, einen Ausweg in der schenkenden Nächstenliebe findet. In den Psalmenerklärungen kommt dieses Verständnis von Gottesliebe in dieser Weise zur Sprache:

> Putas, habemus et nos quod libera voluntate faciamus? Ea enim quae diximus (nämlich Haus, Kleidung, Nahrung beschaffen), ex necessitate facimus; quia si non faceremus, egentes et inopes remaneremus. Invenimus aliquid quod libera voluntate faciamus? Invenimus plane, cum ipsum Deum amando laudamus. Hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas; non enim ex necessitate, sed quia placet. Unde iustis et sanctis Dei placuit Deus, etiam flagellans eos...in egestate constituti laudaverunt Deum; non eis displicuit nec torquens. Hoc est gratis amare, non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipsa merces tua summa Deus ipse erit, quem gratis diligis; et sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet;...Merito, quia hoc de libera voluntate facimus, et de libera voluntate facere debemus, quia delectati facimus, amando facimus... 1)

Diese Aussage scheint in ihrer Widersprüchlichkeit in sich die ganze Problematik der Ethik Augustins zu enthalten, die jetzt auch noch in die Gottesliebe selbst hineingetragen wird. Hier wird zunächst die Gottesliebe als eine Liebe des selbstlosen Wohlgefallens (quia placet, quando amas, quod laudas...hoc est gratis amare) gefaßt, die später Thomas von Aquin als complacentia boni beschreibt (S. theol. I II.q. 25 a. 2); sie wird ausdrücklich abgehoben von einer appetitus-Liebe (ex libera voluntate, non ex necessitate egentis et inopis), um schließlich doch wieder zu den appetitus-Bestimmungen der ursprünglichen fruitio-Liebe zu Gott zurückzukommen (quia ipsa merces tua summa Deus ipse erit) mit der ausdrücklichen Aufforderung, Gott als Lohn und einzige Sättigung zu lieben (qui solus te satiet).

---

1) enarr. in Psalm. 134,11 Z. 1ff CCL 40, S. 1945. (Migne Bd. 4,2, S. 1745 unten)

An beiden gezeigten Stellen taucht zwar propter se ipsum nicht auf, aber von dieser neuen, soeben gezeigten Bestimmung der Gottesliebe durch Augustin selbst her gesehen, überrascht es kaum, wenn propter se ipsum unter Verkennung seiner ursprünglichen Stellung und Bedeutung in der Ethik Augustins nachträglich als eine Bestimmung selbstloser Liebe interpretiert wird.

4) der bonum-Begriff.

Was ergibt sich aus unseren Feststellungen für die Bestimmung des bonum-Begriffs? Am Ende des ersten Hauptteils dieser Arbeit [1] ist herausgestellt worden, daß Augustin dem appetitus-Ansatz seiner Ethik entsprechend das Objekt des sittlichen Aktes als bonum beatificum, bonum bonum faciens und als bonum perficiens bestimmt. Dieser bonum-Begriff genügt jedoch nicht dem Akt der echten Nächstenliebe und auch nicht dem Wesen der Liebe Gottes zum Menschen. Unter der Voraussetzung des wiederholten Versuchs Augustins, die Nächstenliebe in das für die ethische Grundkonzeption geltende appetitus-Schema einzufügen, kann von Augustin gar nicht die spezielle Ausarbeitung eines außerhalb des appetitus-Ansatzes gültigen bonum-Begriffs erwartet werden. Tatsächlich finden sich im Werk Augustins keine Andeutungen dafür. Selbst im Zusammenhang der Darstellung der Liebe Gottes zum Menschen in de doctr. chr. gibt es in Hinsicht auf die Nächstenliebe und die Liebe Gottes zum Menschen keine thematische Behandlung eines bonum-Begriffs, der dem neuen, nicht mit dem appetitus-Ansatz übereinstimmenden uti-Begriff...sed neque sic utitur ut nos... entspricht, obwohl ein solcher hier vorausgesetzt werden muß. Hier wird nur festgestellt, daß die Menschen, auf die sich der uti-Akt Gottes richtet, gut (bonus) sind. Augustin verwendet und unterstellt bei

---

1) siehe S.78 ff.

der Darstellung der Liebe Gottes zum Menschen und in der Nächstenliebe wohl einen Liebesbegriff, der das Schema des appetitus-Ansatzes sprengt, verzichtet aber auf den hier angebrachten Hinweis bezüglich des entsprechenden bonum-Begriffes, weil er den ursprünglichen ethischen Ansatz wenigstens formal erhalten will. Diese Absicht veranlaßt ihn sogar zur Beibehaltung des Terminus uti in der Liebe Gottes.

Die hier berührte Unvollkommenheit in der Ethik Augustins besteht jedoch nicht in dem Fehlen eines der benevolentia-Liebe entsprechenden bonum-Begriffs; denn Augustin könnte hier ohne sachliche Schwierigkeiten auf seinen Begriff des bonum qua perfectum zurückgreifen, der in seinem Werk ausführliche Darstellung findet. [1] Vielmehr liegt der Mangel darin, daß Augustin von der Voraussetzung der geschlossenen Einheitlichkeit in der Anlage seiner Ethik im Sinne des Grundansatzes der appetitus-Struktur ausgeht unter Einschluß der Nächstenliebe und sogar der Liebe Gottes zum Menschen als Gegebenheiten dieser so begründeten Ethik und dabei die Problematik des bonum-Begriffes in diesen Gegebenheiten übersieht, d.h. den für seine Ethik grundsätzlich gültigen Begriff des bonum qua perficiens offenbar auch in der Nächstenliebe und in der Liebe Gottes zum Menschen ohne besondere Erwähnung als gültig vorgibt, obwohl es sich dabei um ethische Phänomene handelt, die nicht mehr mit der ethischen appetitus-Konzeption vereinbar sind.

---

1) siehe S. 65 ff.

A N H A N G

1) K r i t i k: Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin.

In ihrer Darstellung des Liebesbegriffs bei Augustin kommt H. Arendt im ersten Abschnitt ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis: "...Die dilectio sui et proximi ist also keine erstrebende mehr (der amor erstrebt eine Sache um ihrer selbst willen, ist also abhängig von ihr), sondern die Liebe ist hier nur die vom amor vorgezeichnete objektive Verhaltung des in der Welt zwar noch vorhandenen, aber in der absoluten Zukunft lebenden Menschen..." [1] Sie begründet diese Feststellung mit dem Hinweis auf die "ordinata dilectio", einer vom christlichen Weltverhältnis geleiteten Grundorientierung der Liebe; diese lasse offenbar allen Gegebenheiten der sogenannten Innerweltlichkeit, also hier in ihrem Wirkbereich auch dem Ich selbst und dem Nächsten, jenseits jeder appetitus-Liebe eine ihren objektiven Stellenwerten in der Schöpfungsordnung entsprechende, gewissermaßen verhaltene Liebe zukommen, und das im Wissen um die Überholbarkeit der irdischen Existenz auf das versprochene Jenseits hin. Aus dieser dilectio entstehe eine 'Relativierung der Welt', die das Ich mit einschließe, ein Selbstverhältnis allerdings, das H. Arendt als 'pseudochristliche Selbstverleugnung' abwertet. Die Verfasserin ist nun der Meinung, diese "... dilectio...ist kein appetitus, sondern entpsringt aus der geordneten Welt, in der der Ordnende als Geordneter mit einbegriffen ist..." [2]

Nach diesem Ergebnis in ihrer Darstellung der Selbst- und Nächstenliebe auf dem Hintergrund des ordo-Gedankens in

---

1) S. 25 a.a.O.
2) S. 26 a.a.O.

der ordinata dilectio sieht sich die Verfasserin nun veranlaßt, in der Darstellung des Liebesbegriffs bei Augustin zu unterscheiden zwischen amor = appetitus, caritas = Bezug zum summum bonum und dilectio = dem aus caritas entspringenden Bezug zu sich selbst und der Welt. Diese Unterscheidung, die auf S. 26 a.a.O. in der Anmerkung 1 zu finden ist, "... wurde nur der Verdeutlichung wegen gewählt. Augustin selber gebraucht die 3 Termini für die Liebe durchaus synonym und betont dies sogar wiederholt... Sachlich ist diese Unterscheidung durchaus berechtigt, terminologisch nicht..." Diese Darlegungen gipfeln in der Behauptung: "...diese Beziehung zu Gott, zum Nächsten und Ich-Selbst ist von der Beziehung, die der amor qua appetitus schafft, völlig verschieden und entstammt ganz anderen Zusammenhängen, die wir im folgenden erörtern werden..." [1] Die ordinata dilectio, die hier als die Ursache der Sprengung des appetitus-Schemas von H. Arendt betrachtet wird, hat ihre Orientierung am summum bonum. "...Der Leitfaden der Ordnung ist das summum bonum, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Das eigene Selbst, der Nächste, der eigene Körper, stehen im Bezug des Um-willen. Die ordinata dilectio ordnet... die ganze Welt...in der Relation auf das eigene Ich-Selbst..." [2] "...Der Nächste ist Nächster nur, insofern er sich in derselben Relation zu Gott stellt wie ich mich selbst..." [3] Von diesem Verständnis der Selbst- und Nächstenliebe her wird gewissermaßen rückwärts das vom appetitus-Schema her aufgenommene uti in diesen beiden Liebesformen interpretiert: "...Die Liebe zum Nächsten und zu sich selbst ist bestimmt durch das uti. Das uti besagt aber nicht etwa , daß die Person zum Mittel wird, sondern ist nur der Index für die Relativierung, die die Ordnung schafft..." [4]

---

1) S. 27 a.a.O.
2) S. 26.a.a.O.
3) S. 27 a.a.O.
4) S. 28 a.a.O.

Es muß gefragt werden: Wenn die Autorin selbst festgestellt hat, daß Augustin die Begriffe amor, caritas und dilectio synonym gebraucht und der amor ganz vom appetitus-Schema her gefaßt ist, wo liegt die Veranlassung zu einer solch radikalen Uminterpretation und wieweit ist sie begründet?

Nach Arendt ist die Welt, zu der auch der Nächste und ich selbst gehören, als Objekt des uti eine relativierte Welt [1], von der ordinata dilectio auf das summum bonum bezogen. Die Begriffe 'Relativierung', 'Beziehen', usw., die in dieser Darlegung gehäuft auftauchen, verraten die Herkunft und Veranlassung dieser folgenreichen Unterscheidung im Liebesbegriff Augustins. Die Verfasserin hat nämlich die referre ad-Bestimmung in der sogenannten ordinata dilectio auf das gesamte Weltverhältnis, also auch auf das Verhalten zu mir selbst und den Dingen sich erstreckend angesehen. Dazu gibt es rein formal insofern eine Veranlassung, als Augustin auch dort, wo nicht die Nächstenliebe behandelt wird, das uti als referre ad bestimmt und verwendet.

Diese Interpretation des uti als referre ad ist für die Darstellung der Nächstenliebe insofern begründet, als sie nicht mehr vom appetitus-Ansatz her verstehbar ist, wie in der vorliegenden Arbeit aufgewiesen wurde. Nun darf aber nicht jede referre ad-Bestimmung des uti als das appetitus-Schema sprengend angesehen werden; denn das referre ad hebt die echte appetitus-Bedeutung von uti nicht auf, sondern ist ein solch weiter Begriff, daß unter ihm außer der echten uti-Bestimmung auch das sekundäre, das für die Bestimmung der Nächstenliebe verwendete uti, subsumiert werden kann. Es kann z.B. auch die Selbstliebe

---

1) S. 25 u. 26 a.a.O.

nicht als uti im Sinne eines 'Gebrauchen' verstanden werden und nur durch referre ad (= hinordnen auf Gott als Objekt meiner fruitio) von Augustin dargestellt werden. Trotzdem muß die Selbstliebe als Kehrseite der fruitio dei immer als konsequent im appetitus-Schema verbleibend und nur von ihm her verstehbar herausgestellt werden. Das beweist also die grundsätzliche Vereinbarkeit des referre ad mit dem appetitus. - Augustin hat also mit der Einführung des referre ad nicht den ursprünglichen Ansatz völlig aufgegeben, sondern damit die Möglichkeit geschaffen, unter Beibehaltung des ersten Ansatzes für alle mit ihm vereinbaren Verhaltensweisen des Menschen sogar die mit dem Ansatz sachlich nicht zu vereinbarende Nächstenliebe formal in dasselbe System einzubringen. Eine solche das ganze ethische System Augustins umstürzende Interpretation, wie sie Arendt gegeben hat, bleibt solange ungerechtfertigt, als mit der Bestimmung von uti als referre ad das ursprüngliche appetitus-Schema noch haltbar und annehmbar ist. Und das gilt sowohl für die Selbstliebe - bei ihr ist trotz des appetitus-Charakters nur referre ad verwendbar - als auch für das Verhalten zu meinem eigenen Körper und zu allen Dingen der Welt. Augustin versteht die Selbstliebe als identisch mit der fruitio dei und das Verhalten zu den geschöpflichen Dingen immer als ein Gebrauchen, auch wenn die Formulierung referre ad gewählt ist. Wenn die Verfasserin also feststellt: "... Die Liebe zum Nächsten und zu sich selbst ist bestimmt durch das uti. Das uti besagt aber nicht etwa, daß die Person zum Mittel wird, sondern ist nur der Index der Relativierung..." [1], so gilt das nur für die Nächstenliebe. Für die Selbstliebe gilt zwar auch, daß hier die eigene Person nicht zum Mittel wird, aber das uti in der Bedeutung von referre ad in der Selbstliebe bedeutet gar keine Relativierung, sondern bedeutet als die Hinführung

---

1) S. 28 a.a.O.

meiner selbst zur fruitio dei meinen eigenen Vorteil und Nutzen, sofern die Selbstliebe in der fruitio dei besteht - wie früher dargestellt worden ist - und damit die Übereinstimmung der Selbstliebe mit dem appetitus. Wenn die Verfasserin also glaubt, die "...spezifische Sinnwidrigkeit der Selbst- und Nächstenliebe innerhalb des appetitus-Zusammenhanges..." [1] gezeigt zu haben, so gilt dies nur für die Nächstenliebe.

Die Verfasserin hatte anfangs versprochen, der Problematik der Nächstenliebe weiter nachzugehen. Nach vielen Seiten Diskussion des creator-creatura-Verhältnisses bei Augustin kommt sie bezüglich des Problems der Nächstenliebe zu dem Ergebnis: "...es ist aber nicht mehr verständlich, wie in dieser sich selbst und damit zugleich die Welt verleugnenden Liebe der Andere noch als Nächster...verstanden werden kann..." [2] "...Der Liebende greift über den Geliebten zu Gott, in dem allein seine Existenz und zugleich seine Liebe ihren Sinn hat...Der Tod ist ferner irrelevant für diese Liebe, weil jeder Geliebte nur Anlaß ist für die Liebe zu Gott." [3] "...In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht mehr der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst. Und damit ist die Relevanz des Nächsten als Nächsten, die wir oben als Unstimmigkeit kennzeichneten, wieder aufgehoben ..." [4] Damit "...haben wir 2 verschiedene Gedankenreihen Augustins verfolgt... mit dem Erfolg oder eigentlich Mißerfolg, daß die Nächstenliebe in ihrer eigentlichen Relevanz unfaßbar blieb..." [5] Die Verfasserin sieht sich danach veranlaßt, einen anderen Erfahrungszusammenhang bei Augustin aufzuweisen, "...in dem der Nächste gerade eine spezifi-

---

1) S. 31 a.a.O.
2) S. 70 a.a.O.
3) S. 71 a.a.O.
4) S. 72 a.a.O.
5) S. 75 a.a.O.

sche Relevanz hat, die zwar theoretisch durch unsere obigen Ausführungen aufgehoben, de facto aber bei Augustin sich auswirkt..." [1] Sie glaubt, diesen anderen Erfahrungszusammenhang - wie sie S. 70 a.a.O. bereits angekündigt wird - in der 'caritas socialis' gefunden zu haben, so "...daß der Andere als Nächster der caritas socialis begegnet, und zwar aufgrund der ursprünglichen Zugehörigkeit der Menschen zueinander, die gestiftet ist in der allen gemeinsamen geschichtlichen Abstammung von Adam..." Mit dieser Feststellung hat die Verfasserin zwar "die Relevanz des Nächsten" aufgewiesen, d.h. wenn ich den Anderen schon lieben soll, dann als den, welcher mit mir von Adam abstammt. Damit ist aber keine neue Begründung der Nächstenliebe aufgewiesen. Und gerade darauf kam es an, nachdem sie im ersten Abschnitt ihrer Untersuchung "die spezifische Sinnwidrigkeit..." der Nächstenliebe innerhalb des appetitus-Zusammenhanges gezeigt hat und im zweiten Abschnitt feststellen mußte, daß in dem Gedankenzusammenhang der 'Rückbezüge' - wie sie es auf S. 76 a.a.O. nennt - auch 'die Relevanz des Nächsten wieder aufgehoben ist.' [2] Denn mit der versuchten Verflechtung der Nächstenliebe mit dem appetitus wollte Augustin nicht die 'Relevanz des Nächsten' darstellen, sondern eine über das Gottesgebot hinausgehende, mit seinem ethischen Ansatz einheitlich geschlossene verbindliche Begründung der Nächstenliebe bieten, welche ja - wie wir entgegen der Auffassung von Arendt feststellen konnten - bezüglich der Gottes- und Selbstliebe und auch für das Verhalten zu den geschöpflichen Dingen überhaupt möglich war, nicht jedoch für die Nächstenliebe.

---

1) S. 75 a.a.O.
2) S. 72 a.a.O.

Der auf Seite 26 a.a.O. in der Anmerkung unternommene Versuch der Unterscheidung im Liebesbegriff ist zwar sachliche begründet, aber nur in der Abhebung: amor, caritas, dilectio gleich appetitus einerseits und amor, caritas, dilectio gleich benevolentia, als Hilfe für den Nächsten, zur fruitio zu gelangen, andererseits.

---

2) K r i t i k: Joseph Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus.

In der Einleitung zu seinem Werk kennzeichnet Mausbach die historische Leistung Augustins in groben Zügen: Danach "...ist (zwar) Augustin weder als Philosoph noch als Christ genial im Sinne vollkommen originaler Erzeugung einer Weltauffassung..." [1] Dieser Tatbestand widerlegt jedoch keineswegs die Größe Augustins; denn seine Leistung bestehe"... in der Verkündigung einer übermenschlichen und überzeitlichen Wahrheit, in der spekulativen Erfassung und allseitigen Fruchtbarmachung dieser Wahrheit..., die sowohl ein mächtiger Fortschritt über den Platonismus wie auch... ein unvergleichlicher Höhepunkt der christlichen Geistesentwicklung ist..." [2] Damit ist gleich am Anfang u.a. das Verhältnis Augustins zur griechischen Philosophie einerseits und zur christlichen Überlieferung andererseits richtig herausgestellt, ein Verhältnis, welches durch unsere Untersuchung im Bereich der Ethik bestätigt worden ist. Mit diesen einleitenden Hinweisen auf die Stellung und Bedeutung Augustins wird jedoch die Möglichkeit des Irrtums nicht ausgeschlossen - im Gegenteil: "...Widersprüche (seien) bei ihm unvermeidbar; Widersprüche, die den Wert seiner Lehre nicht herabsetzen, vielmehr seine einzigartige Wirkung erst recht erklären...", so wiederholt Mausbach eine Feststellung des Augustin-Interpreten Reuter. [3]

Gleich im ersten Kapitel kommt ein entscheidendes ethisches Problem zur Sprache, das Verhältnis von Seligkeit und Sittlichkeit. Die Darstellung beginnt mit der Bestimmung

---

1) Bd. 1, S. 33 a.a.O.
2) Bd. 1, S. 34 a.a.O.
3) Bd. 1, S. 35 a.a.O. (aus: Reuter: Augustinische Studien Gotha 1887)

des Begriffs der Seligkeit: "...Schon in dieser allgemeinen und populären Bedeutung dient der Begriff der Seligkeit dem hl. Augustin als Ausgangspunkt ethischer Untersuchungen..." [1] Damit übernimmt nach Mausbach auch Augustin die übereinstimmende Tradition der griechischen Philosophie: "...Bei allen philosophischen Richtungen war die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und des höchsten Gutes identisch und unzertrennlich verknüpft mit der Frage nach der Seligkeit..." [2] Bei der Herausstellung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Seligkeit kommt es nun bei dem Verfasser zu einem von ihm selbst offenbar nicht bemerkten Widerspruch, wenn er einerseits die ethische Konzeption der Stoa kritisierend feststellt: "...Ebenso klafft in ihrem Tugenbegriff eine Lücke, eine innere Leere; wenn Gegenstand der Tugend nicht eine von ihr verschiedene Seligkeit, nicht Gott, nicht die platonische, subsistente Idee ist, so ist Tugend ein leeres Wort..." [3], und wenn er andererseits darauf besteht, daß Augustin aus christlicher Begründung viel besser als die Stoa die selbständige Bedeutung des Sittlichen darzustellen versteht: "... Aber war es nicht ein großer Gedanke der Stoa, daß das Sittliche eine selbständige Bedeutung hat, nicht eigentlich Mittel für die Seligkeit, sondern mit ihr identisch ist? Ohne Zweifel; die selbständige Bedeutung des Sittlichen, unabhängig von der Seligkeit, anerkennt auch Augustin, wie das nächste Kapitel zeigen wird, und begründet sie aus der christlichen Lehre heraus besser als die Stoa..." [4] Mit dieser Herausstellung einer zweifachen, nicht vereinbaren Bestimmung von Sittlichkeit, einmal als Bedingung und Mittel der Seligkeit und dann als selbstän-

1) Bd. 1, S. 53 a.a.O.
2) Bd. 1, S. 52 a.a.O.
3) Bd. 1, S. 61 a.a.O.
4) Bd. 1, S. 62 a.a.O.

dige 'von der Seligkeit unabhängige' Größe interpretiert Mausbach die Ethik Augustins in diesem Punkt richtig in Übereinstimmung mit den Ergebnissen vorliegender Arbeit, ohne jedoch auf die sich in diesem Widerspruch ankündigende Problematik einzugehen, nämlich die Unvereinbarkeit der appetitus-Struktur mit der von der christlichen Sittlichkeit geforderten Nächstenliebe. Dabei wurde in vorliegender Untersuchung aufgewiesen, daß Augustinus zwar einerseits die appetitus-Liebe in der Gottes- und Selbstliebe durch die aus der antiken Ethik übernommene appetitus-Konzeption zu begründen weiß, daß ihm aber andererseits die Begründung der benevolentia-Liebe in der christlich geforderten Nächstenliebe nicht gelingt, und das gerade deswegen, weil Augustin in offensichtlicher Verkennung der Andersartigkeit dieses sittlichen Phänomens auch die Nächstenliebe begrifflich auf die grundsätzlich angelegte appetitus-Konzeption zurückzuführen versucht, um die Einheitlichkeit seines ethischen Systems herauszustellen und zu bewahren. Dieser Mangel der Ethik Augustins wird erst recht deutlich in der Bestimmung des Liebesbegriffs, in dem beide Seiten, der appetitus und die benevolentia, undifferenziert zusammengefaßt werden. Diese aus dem ganzen Ansatz herrührende Unstimmigkeit im Begriff der Liebe (caritas) ist Mausbach keineswegs entgangen, er bagatellisiert sie jedoch mit der Feststellung, das sei "...für die wissenschaftliche Klarheit sowohl nach der psychologischen wie nach der ethischen Seite eine Unvollkommenheit, etwa gegenüber Thomas von Aquin ..." [1], ohne zu bemerken, daß sich hinter diesem zweideutigen caritas-Begriff ein schwerwiegendes Problem in der Ethik Augustins verbirgt. "...Der Begriff der caritas ist bei ihm (sc. Augustinus) ein weiterer als in der späteren Theologie; er umfaßt

---

1) Bd. 1, S. 181 a.a.O.

nicht bloß die eigentliche Liebe (amor benevolentiae, amicitiae), sondern auch das in der Hoffnung eingeschlossene Verlangen nach der himmlischen Seligkeit (amor concupiscentiae)..." [1] Diese 'Unvollkommenheit' im caritas-Begriff Augustins läßt sich nach Ansicht Mausbachs u.a. erklären "...aus der konkreten Bestimmung, daß das Lieben ein Erstreben 'um seiner selbst willen' (propter se) bedeutet..." Der Verfasser interpretiert nämlich diese Bestimmung zunächst als "...Ausdruck, (welcher) von der persönlichen, freundschaftlichen Liebe gebraucht, speziell die selbstlose, von Eigennutz freie Hingabe an die Güte des Geliebten bedeutet,..." [2] Dabei beruft er sich - was nach unserer Untersuchung völlig unhaltbar ist - auf die Definition ...Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam (de doctr . chr. 1,8). Darüber hinaus paßt dieser Ausdruck, nämlich propter se, nach Auffassung des Verfassers aber auch auf den amor concupiscentiae, "...insofern als...Seligkeit das höchste und letzte Gut des Verlangens bildet, somit nicht um eines anderen willen erstrebt wird..." [3] Mausbach eruiert damit aus dem propter se zwei verschiedene Bedeutungen. Tatsächlich ist das Verhältnis völlig anders: Die ursprüngliche Bestimmung des Ausdrucks propter se ist nur anwendbar für die nicht selbstlose concupiscentia-Liebe im Sinne des Ansatzes der appetitus-Konzeption, und er wird dann konsequent auch von Augustin nur in der Bestimmung der Gottesliebe, welche von ihm als die andere Seite wahrer Selbstliebe betrachtet wird, angewandt. Die Tatsache, daß die Bestimmung propter se, die nach Meinung des Verfassers zunächst Ausdruck einer "...selbstlosen, von Eigennutz freien Liebe..." [4] sein soll, von Augustin in der Bestimmung der

---

1) Bd. 1, S. 181 a.a.O.
2) Bd. 1, S. 182 a.a.O.
3) Bd. 1, S. 182 a.a.O.
4) Bd. 1, S. 182 a.a.O.

Liebe zum Nächsten nicht verwendet wird, was bei der Richtigkeit der Interpretation Mausbachs doch gerade hier naheläge, gibt zu denken und bestätigt unser Verständnis der propter se-Bestimmung [1], selbst dort, wo in der Bestimmung statt appetere der Begriff diligere von Augustin verwendet wird, lehnt er ausdrücklich die Bestimmung diligere propter se für die Liebe zum Nächsten ab (de doctr. chr. I 40).

Was Mausbach als eigentliche Liebe (amor benevolentiae, amicitiae) bezeichnet, steht also ursprünglich vom Ansatz der appetitus-Konzeption her nicht im Mittelpunkt der Ethik Augustins, und das insbesondere nicht mit dem Ausdruck propter se.

Der Verfasser deutet dementsprechend später wieder die Gesamtkonzeption der Ethik Augustins richtig, wenn er de trin. 11,10 zitierend zusammenfaßt: "...Wie jemand seine Blicke zum Fenster richtet, um durch das Fenster die Vorübergehenden zu schauen, so haben diese und jene Willensakte ihre eigenen Ziele, die aber bezogen werden auf das Ziel jenes Wollens, in dem wir glückselig werden wollen... und so ist der Zusammenhang der guten Willensakte gleichsam ein Weg des Aufstiegs zur Glückseligkeit, der in bestimmten Schritten zurückgelegt wird..." [2]

Im sachlichen Zusammenhang mit dem bisher aufgezeigten Mißverständnis bei Mausbach steht dann auch seine falsche Interpretation des frui-uti-Begriffs: "...So ist denn der Begriff des frui wie der des propter se ein doppelter: ein absoluter, der nur mit Rücksicht auf Gott, ein relativer, der auch mit Rücksicht auf Geschöpfe angewandt werden kann..." [3] Abgesehen von der Tatsache, daß ein

---

1) siehe Abschnitt: Die Bedeutung der propter se ipsum-Formel auf S. 81 ff dieser Arbeit;
2) Bd. 1, S. 219 a.a.O.
3) Bd. 1, S. 225 a.a.O.

propter se, auch ein sogenanntes relatives, niemals in Bestimmungen des Verhaltens zum Geschöpflichen bei Augustinus auftaucht, auch nicht in der Bestimmung der Nächstenliebe, verkleinert hier Mausbach den Unterschied der beiden frui (als absolut bzw. relativ) ebenso, wie er bei der Unstimmigkeit im caritas-Begriff, der sowohl den amor benevolentiae als auch den amor concupiscentiae enthält, nur von einer "...Unvollkommenheit... für die wissenschaftliche Klarheit sowohl nach der psychologischen wie nach der ethischen Seite..." [1] gesprochen hatte. Bei der Unklarheit im caritas-Begriff dort und bei der Differenz im frui-Begriff hier handelt es sich um dasselbe Problem: Der Unterschied der frui-Begriffe nämlich ist nicht der von absolut und relativ - wie Mausbach meint -, sondern - wie unsere Ausführungen zeigten - der von vereinbar mit dem appetitus-Schema, und zwar in der Bestimmung der Gottes- und Selbstliebe, und von unvereinbar mit dem appetitus-Ansatz in der Nächstenliebe.

Erst dann, wenn Augustin den für seinen Ansatz spezifischen frui-Begriff aufgibt und frui als eine modifizierte Form des uti bestimmt, kann vielleicht von einem 'relativen' frui gesprochen werden. [2]

---

1) Bd. 1, S. 182 a.a.O.
2) de trin. 10,11 (Migne Bd. 8, S. 982 unten)

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

Quellen:

1) Augustini opera, sect. 1-3, 5-8, in Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1887-1956ff (sog. Wiener Kirchenväterausgabe, bisher 25 Bände). Abk. CSEL.

2) Augustini (Aurelii) opera, in: Corpus Christianorum, series latina, Turnhout 1954 ff. Abk. CCL.

3) Augustini (Sancti Aurelii) opera omnia, in: Migne, Patrologiae cursus completus, series latina Bd. 32-47 Paris 1841-1849.

Arendt, H.: Der Liebesbegriff bei Augustin; Versuch einer philosophischen Interpretation, in: Philosophische Forschungen 9, Berlin 1929;

Boyer, Ch.: Christianisme et Neoplatonisme dans la formation de s. Augustin, Paris 1920, 3. Aufl. 1953.

Brunet, R.: Charite et communion des saints chez s. Augustin in: Revue d'Ascetique et Mystique, Toulouse 31, 1955, 386-398;

Burnaby, J.: Amor Dei; A study of the Religion of St. Augustine, The Hultean lecturers for 1938, London 1947, 2. Aufl.;

Cayré, F.: Initiation à la philosophie de s. Augustin, Paris 1947;

Combès, G.: Le charité d'après s. Augustin, Paris 1934;

Dempf, A.: Die Menschenlehre Augustins, in: Münchener Theologische Zeitschrift 6, 1955 (S. 21-31);

Dinkler, E.: Die Anthropologie Augustins, in: Forschung zur Kirchen- und Geistesgeschichte 4, Stuttgart 1934;

Dörries, H.: Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione, in: Zeitschrift für neutest. Wissensch. und Kunde der älteren Kirche 13, 1924, S. 64-102;

Doumain, G.: Charité et vertu d'après s. Augustin, Diss. Univ. Cath. de Lille 1953 (Mschr.);

Ehlers, R.: Augustini de origine mali doctrina, Diss. Jena 1857;

Gallay, J.: La charité fraternelle selon les Tractatus in primam Joannis, Thèse Lyon 1951/52 (Msch); drs., La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in primam Joannis de s.A., in REA (Revue des Etudes Augustiniennes (Paris)) 1, 1955, 1-20 (Ausz. aus Diss.); drs., Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustinienne, in Revue de Sciences religieuses, Strasbourg-Paris 43, 1955, 545-555

Garvey, M.P.: St. Augustine, Christian or Neoplatonist? From his Retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo, Diss. Milwaukee 1939;

Gilson, E.: Introduction à l'etude de s. Augustin, Paris 1949, 3. Aufl.; dasselbe in Übersetzung: Der hl. Augustin, Hellerau 1930;

Gössler, F.: Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquin; Diss. Freiburg 1950;

Grabmann, M.: Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1924 (2. Aufl. 1929);

Guardini, R.: Die Bekehrung des Aurelius Augustinus; Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen; Freiburg 1959; 3. Aufl.;

Hanse, H. 'Gott haben' in der Antike und im frühen Mittelalter, eine religionsgeschichtliche und begriffsgeschichtliche Untersuchung, Halle 1939;

Hartmann, N.: Ordo amoris; Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen, in Wissenschaft und Weisheit 18, 1955;

Helmsberger, J.N.: Platonischer Eros und Augustin. Caritas (1946), Neues Abendland Nr.10;

Hendrikx, E.: Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus, in AM 1954 S. 285-292;

Henschel, M.: Das Malum in Augustins De civitate Dei; Studien zur Struktur seines Denkens, Diss. Jena 1957;

Holte, R.: Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolernas diskussion om männikans livsmal. A. und die Diskussion über das Lebensziel des Menschen (telos) der antiken Philosophenschulen. Mit einer dt. Zusammenfassung, Stockholm 1958;

Jolivet, R.: Le problème du mal d'après s.A., Paris 1936; auch im Sammelband: Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris 1955, 85 - 156;

Kocer, J.: Die augustinische Lehre vom Menschen, Diss. Wien 1953;

Lorenz, R.: Fruitio dei bei Augustin, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63. Jahrgang 1950/51 S. 75 - 132;

ders.: Die Herkunft des augustinischen frui Deo, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 64, 1952/53 (S. 34 - 60);

Mausbach, J.: Die Ethik des hl. Augustinus (2 Bde.) Freiburg 1909, 2. Aufl. 1929;

Meier, L.: Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule, Werl 1930; (über fruitio b/Augustin S. 75ff.);

Nörregaard, J.: Augustins Bekehrung, Tübingen 1923;

Nolte, V.: Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, Cassiciacum Bd. VI, Würzburg 1939;

Nygren, A.: Eros und Agape, Gestaltwandlung der christlichen Liebe, 2 Bde., Gütersloh 1930, 2. Aufl. 1937 (1 Bd.);

Parler, O.: Weisheit und Liebe nach Texten aus den Werken des hl. Augustin, Olten-Freiburg 1952;

Pétré, H.: Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Spicilegium Sacrum Lovaniense 22, Löwen 1948;

Philips, G.: La raison d'être du mal d'après s. Augustin, Löwen 1927;

Przywara, E.: Augustinus, die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934;

Reul, A.: Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus, 1928;

Reuter, A.: Augustinische Studien, Gotha 1887.

Roland-Gosselin B.: La morale de s. Augustin, Paris 1925

Scholz, H.: Eros und Caritas; die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929;

ders.: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte; ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei - mit einem Exkurs: Fruitio Dei, Leipzig 1911;

Schulten, W.: Augustins Lehre vom summum esse und esse creatum, Würzburg 1935;

Scipio, K.: Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel dargestellt, Leipzig 1886;

Simon, P.: Aurelius Augustinus; sein geistiges Profil; Paderborn 1954;

Stelzenberger, J.: Conscientia bei Augustinus, Studie zur Geschichte der Moraltheologie, Paderborn 1950;

Switalski, B.: Neoplatonisma a Etyka S. Augustin, Warschau 1938; (Übersetzung: Plotinus and the Ethics of St. Augustine, New York 1946);

Thimme, W.: Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386/391; Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 3, Berlin 1908;

Warnach, V.: Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951;

Herrn Professor Dr. H. R e i n e r
möchte ich für die Überlassung des Themas dieser Arbeit, für die Einführung in das Gebiet der philosophischen Ethik sowie für seine zahlreichen wertvollen Anregungen und Ratschläge danken.

L e b e n s l a u f

Am 10. April 1936 wurde ich als Sohn des Landwirts Josef Brechtken und seiner Ehefrau Theresia, geb. Otto, in Hohenwepel in Westfalen geboren. Vom Herbst 1942 bis Ostern 1948 habe ich dort die Volksschule und anschließend in Warburg das humanistische Gymnasium besucht. Nach der Reifeprüfung im März 1957 studierte ich in Eringerfeld (Westfalen), in Paderborn und an der Universität in München Philosophie und katholische Theologie. Im August 1962 bestand ich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Paderborn das theologische Abschlußexamen. Danach habe ich als Doktorand das Philosophie-Studium an der Universität Freiburg i. Br. fortgesetzt. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren G. Ermecke, R. Padberg, M. Schmaus, H. Reiner und B. Welte.